

كتاب

المسامرة بشرح المسايرة للشيخ الامام العالم
العامل وحيد دهره وفريد عصره شيخ
الاسلام كمال الدين محمد ابن محمد بن
ابي شريف الشافعي الاشعري
رضي الله عنه وعنا به
امين امين
امين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

حمداً لمن رسم على صفحات الكائنات دلائل توحيده ورقم سطوراً بها رسائل معلنة
بوجوب وجوده الكافة عبيده والصلوة والسلام على افضل من جاء من فضله
بزبده محمد المصطفى وآله واصحابه القائمين بنصر دين الله وتاييده وتابعي
سنته وجماعة صحابته في تقويم العقد وتسديده وبعد فهذه توضيح لكتاب المسايرة
في العقائد المنجية في الآخرة تاليف شيخنا الامام العلامة اوحد علما مصره وواسطة
عقد محققي عصره كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد بن عبد الحميد الشهير بابن
الهمام جاد ضريحه بالرضوان صوب الغمام وبواه مولاه مقعد صدق في دار السلام
قصدت فيه تقريب معانيه وتبيين مبانيه وتقرير مقاصده وتحرير معاقده
سائلا من الله سبحانه النفع به لي ولمن قراه ولمن فهمه او رقمه لعبد ان فهمه انه ولي
كل نعمة وبه العون والتوفيق والعصمة قال المؤلف رحمه الله بسم الله الرحمن
الرحيم الحمد لله افتتح كتابه بالتسمية والتحميد اقتداء باسلوب الكتاب المجيد
وعملا بروايات حديث الابتداء اما في رواية لابي داود وابن ماجه والنسائي
في عمل اليوم والليلة كل كلام لا يبدا فيه بالحمد لله فهو اجذم وفي رواية لابن حبان
وغيره كل امر ذي بال لا يبدا فيه بحمد الله اقطع وفي رواية للامام احمد في مسنده كل
امر ذي بال لا يفتتح بذكر الله فهو ابتر او قال اقطع هكذا اورده في المسند
على التردد وفي رواية اوردها الخطيب في كتابه الجامع لاخلاق الراوي وآداب
السامع كل امر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم اقطع وفي الابتداء بالبسملة
والحمد لله معا عمل بكل منها لان الابتداء بهما حمد الله وبذكر الله وبلفظ بسم الله
الرحمن الرحيم وبلفظ الحمد لله فان قيل انما الابتداء حقيقة ببسم الله الرحمن
الرحيم من هذين اللفظين واما الحمد لله ففي جملة المبدو ببسم الله الرحمن الرحيم
فالعمل بروايتيهما معا متعذر اجيب بوجهين احدهما ان الابتداء محمول
على العرفي الذي يعتبر ممتدا لا الحقيقي فالكتاب العزيز مبداه عرفا الفاتحة

بكمالها

بكمالها لاشعار به تسميتها بهذا الاسم والكتب المصنفة مبداها الخطبة
التي هي البسملة والحمد والتشهد والصلاة حيث تضمنتهما الثاني
ان المراد الابتداء اعم من الحقيقي والاضافي فالابتداء بالبسملة حقيقة
وبالحمد بالاضافة الى ما بعده وفيما اجيب بغير ذلك مما لا نطيل به لما فيه
من دقة وتكلف والباء في بسم الله متعلقة بمحذوف تقديره هنا باسم الله
اؤلف هذا الكتاب والباء للملابسة على جهة التبرك فيكون المعنى متبركا
باسم الله اؤلف او اصنع فيكون التبرك في تاليف الكتاب ووضعه بكماله
لا في ابتدائه خاصة فلذلك كان اولى من تقدير ابتدئ والله علم للذات الواجب
الوجود المستوجب لصفات الكمال ومحل الكلام على كلمة الجلالة باعتبار
الارتجال والاشتقاق ومن هو على اشتقاق الاسم ومباحثه شروح
الاسماء الحسنى ومطولات كتب التفسير والكلام والرحمن الرحيم اسمان
عربيان بنيا للمبالغة من الرحمة واصل معنى الرحمة رقة في القلب
وانعطاف يقتضي التفضل والاحسان على من رق له وهذا في حق الله
محال ورحمته للعباد اما ارادة الانعام عليهم ودفع الضر عنهم فيكون
من الصفات المعنوية واما نفس الانعام والدفع فتكون من صفات
الافعال وحمد الله تعالى هو الثناء عليه بصفاته وافعاله والحد في مطلق
الحمد بانه الوصف بالجميل الاختياري او بانه الثناء باللسان على الجميل
الاختياري فانه لا يتناول الثناء على الله بصفات ذاته لتعاليه
عن وصفها بالصدور عن اختيار فانه معنى الحدوث وما ذكر في الجواب
عن ذلك في بعض حواشي الكشاف تعسف ظاهر واللام في الحمد يصح
كونها للجنس وعليه صاحب الكشاف وكونها للاستغراق واليه ذهب
الجمهور واللام في لله يصح كونها للاختصاص وكونها للاستحقاق
فالتقادير اربعة وعلى كل منها فالعبارة دالة على اختصاصه تعالى بجميع المحامد
علم
اما الاستغراق فبالمطابقة وهو ظاهر اذ المعنى كل حمد مختص به تعالى
او مستحق له واما على الجنس فبالالتزام لان المعنى ان جنس المحامد

مختص به تعالى استحقاقاً ويلزمه ان لا يثبت فرد من الحمد لغيره اذ لو ثبت فرد
منه لغيره لكان الجنس ثابتاً له في ضمنه فلم يكن الجنس مختصاً ولا مستحقاً
وذلك مناف لمدلول الحمد لله ثم ان جملة الحمد لله اخبارية لفظاً ومعنى
ويكون انشائية بمعنى ان قائل الحمد لله منشئ للثناء على الله سبحانه
بمعناه وهو ان كل حمد مختص به او مستحق له تعالى معنى لغوي لا ينافي كونها
اخبارية اصطلاحاً اذ ليس هو معنى الانشاء المقابل للخبر اصطلاحاً
وقد راعى المص رحمه الله عليه براعة الاستهلال بالاشارة الى معظم العقائد
من الذات الواجب الوجود بقوله لله والى الصفات الالهية والمعاد والنبوة
بقوله باري الانام الى آخره والباري المنشئ وقيل الخالق خلقاً بريئاً
من التفاوت والتنافر اي منشئ انواع الحيوان او خالقها قال الله تعالى
وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم او منشئ
نوع الانسان امة بعد امة او خالقهم كذلك خلقاً بريئاً مما ذكر والامة
تطلق لمعان واللائق منها هنا الجماعة وقد يختص بالجماعة الذين بعث
اليهم نبي وهم باعتبار البعثة اليهم ودعاءهم الى الله يسمون امة الدعوة
فان آمنوا او جماعة منهم سمي المؤمنون امة الملة ومولى النعم اي مانح الامور
المنعم بها عموماً من الايجاد والامداد بالبقاء من السمع والبصر والقوى الظاهرة
والباطنة وكفاية المهمات ودفع الملمات وخصوصاً من سعة الرزق
ونفاذ الامر والنهي والرفعة وغيرها الذي لا راد لما حكم اي لحكمه او لما قضى
بوجوده او بعدمه ووقوعه ولا مانع لما اعطى وقسم لان كل شيء في قبضته
ومصرف على حسب مشيئته اذ هو المالك لكل شيء سبحانه المتفرد في وجوده
بالقدم وسيأتي بيان معناه واعلم انه كثر استعمال المصنفين في
خطبهم لفظ المتفرد بصيغة التفعل وكذا المتوحد والمتقدس ونحوهما
مع ان الاسماء توقيفية على الراجح وهو قول الاشعري ولم يرد بذلك سمع
وان ورد اصلها كالواحد والاحد او ما بمعناه كالقدوس بالنسبة
الى المتقدس ووجه اطلاقها اما على قول القاضي ابي بكر الباقلاني وهو انه

وسائر

يجوز

يجوز اطلاق اللفظ عليه تعالى اذا صح اتصافه تعالى به ولم يوهم نقصاً وان لم يرد به
سمع او على مختار حجة الاسلام والامام الرازي من جواز الاطلاق دون
توقيف في الوصف حيث لم يوهم نقصاً دون الاسم لان وضع الاسم له تعالى
نوع تصرف بخلاف وصفه تعالى بما معناه ثابت له وقد بسطت الكلام على
معنى هذه الصيغ في حقه تعالى بما يتضح لك مراجعته من حاشية شرح العقائد
وفي قوله الحكم على من سواه بالفناء والعدم تنبيه على انه مع تفرده بالقدم
متفرد بالبقاء ايضاً وفي قوله ثم يعيدهم بعد افنائهم لفصل القضاء
بينهم فياخذ للمظلوم ممن ظلم اي ممن ظلمه تنبيه على ان من الحكمة في الاعادة
فصل القضاء بين المظلوم وظالمه وقد ورد في الحديث اعادة البهائم لهذا
الشان وفي قوله ويجزي كل نفس بما عملت حسب ما علم تعالى وجرى به
القلم من عملها وجزائه ويتدارك بعفوه من شاء ممن شاء منه انتهى جرى
على مذهب اهل السنة والجماعة من ان كلا من العمل وجزائه راجع الى المشيئة
الالهية فله تعالى ان لا يثيب المطيع ولا اوجد منه طاعة وان العاصي
في المشيئة ان شاء عفا عنه وان شاء عذبه خلافاً لاهل الاعتزال فيهما
وسيأتي ذلك في محله الامر كله لا يسأل عما فعل والحكم اي حكم به او وجد
من الحكم في خلق مخلوقاته وابداع مصنوعاته اوجعل الحكمة من ذلك
وفيه اشارة الى انه تعالى لا يجب عليه شيء نفياً لمذهب الاعتزال والصلوة
وهي من الله الرحمة خص الانبياء من بين سائر البشر بالافراد بالدعاء بالرحمة
بلفظ الصلوة تعظيماً لهم والسلام وهو تحية معناها الدعاء بالسلامة
على عبده ورسوله سيد العرب والعجم المبعوث الى الانس والجن ولم يصرح
باسمه الشريف تنبيهاً على الاستغناء بهذا الوصف عن التصريح بالاسم
لبلوغ شهرة انفراده بهذا الوصف حداً يغني بلوغه عن التصريح بالاسم
ازلا مرية في انه المخصوص بسيادة ولد آدم ولا في انه المخصوص بالبعثة
الى الانس والجن كافة بالشرع القويم المشتمل على المصالح والحكم العائد
نفعها الى العباد المترتب ذلك لهم على شرعيتها ترتب ثمرة وفائدة

على متمم ومغفو كما هو مذهب اهل السنة لا لانه باعث على شرعيتها كما يميل اليه
كلام بعضهم الموافق لقول المعتزلة بان افعاله تعالى تعلل بالاغراض اذ الغرض
ما لاجله اقدام الفاعل على فعله وهو متعال عن ان يبعثه شيء صلى الله
عليه وعلى آله وصحبه معادن الفخا بفتح الفا اي الصفات التي يفتخر بها
والكرم اي الجود وهو افاده ما ينبغي لا لعوض كرر الصلوة على النبي عليه السلام
لان الصلوة الاولى واقعة قبل ذكره بوصف عم كما مر آنفا والثانية
واقعة بعد ذكره بوصفه المشار اليه امتثالا للامر المؤكد بالصلوة عليه عند ذكره
كما رواه الترمذي وغيره والآل اما اصله الاهل كما اقتصر عليه في الكشاف
او هو من آل اليه اذا يؤل اذا رجع اليه بقرابة او راى او غيرهما كما ذهب اليه
الكسائي ورجحه بعض المتاخرين وقد خص الشيخ عند الشافعي رح بلفظ
الاول مؤمني بني هاشم والمطلب ابني عبد مناف من بين ساير اهله او من
بين ساير من يرجع اليه بقرابة للدليل المبين في الفقهيات في قسم الفي
والغنيمة وقيل اله اهله الادنون وعشيرته الاقربون وعلى هذا التفسير
قد يتناول بني عبد شمس وبني نوفل ابني عبد مناف لانهم في رتبة بني
المطلب في القرب منه صلعم وصحبه اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابي وهو
من لقي النبي عم مؤمنا ومات على الاسلام وان تخللت ردة وقوله
ما اضا نجم وافل اي غاب وهطل غيث اي تتابع نزوله والنسجم اي سال
مقصوده به تابيد الصلوة بمدة بقا الدنيا فان زوال كل من الاشياء
والاحوال ونزول الغيث وسيلانه بزوال الدنيا وانقضائها ويحتمل
ان يراد هذا التابيد بقوله ما اضا نجم وافل ويراد بقوله وهطل
غيث والنسجم تكرار الصلاة ذلك وعقب الصلاة بالسلام المؤكد
فقال وسلم تسليما امتثالا لقوله تع صلوا عليه وسلموا تسليما وبعد فان هذه
الفا المعلي توهم اما على تقديرها محذوفة من الكلام والواو عوض عنها وهذا
شروع في بيان سبب تاليف الكتاب وهو ان بعض الفقرا من الاخوان في الدين
كان قد شرع في قراءة الرسالة القدسية للامام الحجة حجة الاسلام ابي حامد

على شيء

محمد

محمد بن محمد بن محمد بن احمد الغزالي الطوسي تغمده الله تع برحمته واسكنه دار
كرامته وهي الرسالة التي كتبها لاهل القدس مفرده ثم اودعها كتاب قواعد
العقايد وهو الثاني من كتب الاحيا الاربعين فلما توسط القارئ المشار
اليه احب ان اختصرها واحببت انا ايضا ذلك فشرعت على هذا القصد بعد
قصد الاختصار فلم استمر عليه الا نحو ورقتين من الاصل او مما كتبته
وتعرض للخاطر استحسان زيادات على جلية الرسالة المشار اليها اراني هو
الذي يرتبني اي تخلق لي الروية القلبية التي هي الراي ان ذكرها اي تلك
الزيادات مهم لقاصد تحرير العقايد وانه تتميم لطالب الغرض كذا في النسخ
ولعله الغرض الطالب وحصل فيه تقديم وتاخير اي طالب تحرير العقايد او طالب
اختصار الرسالة فلم يزل هذا الاستحسان او المستحسن يزداد حتى
خرج التاليف عن القصد الاول وهو قصد الاختصار المجرد فلم يبق الا كتابا
مستقلا لكثرة زياداته غير انه يسايره اي يساير كتاب الامام الغزالي
المسمى بالرسالة القدسية في تراجمه لحسن ترتيبها وبديع اسلوبها او وردت
عليها اي على التراجم المشار اليها خاتمة بعدها ومقدمة قبلها فهي الركن الاول
وربما اوردت ما حاصل تراجم عديدة في ترجمة واحدة كما صنع في تراجم الركن
الثاني اختصارا او تقريبا وبالغت في توضيحه وتسهيله اذ لم اصنفه الا
لتيسيرها اي ليكون سهلا على الاوساط والمبتدين ليعم نفعه وها هو ذا والله
سبحانه اسال ان ينفعني به في الاخرة وينفع به من قراه في الاخرة
فان النفع فيها هو المطلب الاعلى والمقصد الاهم انه تع المولى لكل جميل المنعم به
وهو حسبي اي محسبي وكافي وهو نعم الوكيل سبحانه وسميته كتاب المسايرة
في العقايد المنجية في الاخرة لانه ساير تراجم كتاب الامام الغزالي بمعنى
انه ترجم بها وان خالف ترتيبه في بعضها والمسايرة في الاصل مفاعلة
من السير وهي ان يسير الراكبان متحاذيين اطلق هنا مجازا على
محاذاة كتابه لكتاب الامام الغزالي في تراجمه ويحصر كتاب المسايرة
بعد المقدمة اي يحصر ما عدا المقدمة منه في اربعة اركان معقودة للكلام

في معرفة الذات والصفات والافعال وصدق الرسول وخاتمة معقودة
للكلام في الايمان والاسلام وما يتصل بهما وضعها عقب الاركان الاربعة
ماخوذ من الغزالي ايضا فانه عقد في كتاب الاحيا فصلا للكلام في الايمان
والاسلام وما يتعلق بهما عقيب تمام الرسالة القدسية الركن الاول معقود
للكلام في ذات الله تعالى الركن الثاني معقود للكلام في صفاته تعالى الركن
الثالث معقود للكلام في افعاله تعالى الركن الرابع معقود للكلام في صدق
الرسول صلى الله عليه وسلم وينحصر كل ركن منها في عشرة اصول الركن الاول
في معرفة الله تعالى وينحصر في عشرة اصول وهي العلم بوجود الله تعالى وقدمه
وبقايه وانه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا مختص بجهة ولا مستقر
على مكان وانه يرى وانه واحد المقدمة في تعريف الفن وبيان موضوعه
اي فن علم العقايد المعروف بعلم الكلام وبيان موضوعه ولما كانت مقدمة
للكلام التفصيلي في الفن اخرها الى هذا المحل ليعقبها الشروع في الكلام
التفصيلي فهو محلها وما قبلها انما هو كلام في ترتيب الكتاب والكلام اي
الفن المسمى بالكلام هو معرفة النفس ما عليها من العقايد المنسوبة
الى دين الاسلام عن الادلة علما اي حال كون تلك المعرفة علما في اكثر
العقايد وظنا في البعض منها والمراد بالنفس هنا الانسان كما في قوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها خلقكم من نفس واحدة والعلم حكم الذهن
الجازم المطابق لموجب من خبر او عقل او عادة والظن حكم الذهن
الراجح وهذا التعريف ماخوذ من قول ابي حنيفة رضه الفقه معرفة
النفس ما لها وما عليها فان ابا حنيفة رضه عرف الفقه الشامل
للفقه المتعارف وهو علم الاحكام الشرعية الفرعية وللفقه الاكبر
وهو العلم بالاحكام الشرعية الاصلية اي الاعتقادية والمص قصد
تعريف الثاني فقط فاسقط قوله ما لها لان المقصود ادخال معرفة
اباحة المباحات لانها للنفس لا عليها وهي ليست من مقصود المص
لكن قوله ما عليها يشمل معرفة وجوب الواجبات الفرعية وتحريم المحرمات

الفرعية

الفرعية فاخرجها بقوله من العقايد المنسوبة الى دين الاسلام والاضافة
فيه بيانية وسياتي معنى الاسلام في الخاتمة ثم ان كان المراد بما في
قول المص معرفة النفس ما عليها ما عليها ما طلب طلبا جازما اي ما هو
واجب او محرم عليها فيخرج به معرفة ندب المندوبات وكراهة المكروهات
وان كان المراد به ما طلب منها فعلا او تركا طلبا جازما او غير جازم
فيخرج معرفة الندب والكراهة ايضا بقوله من العقايد والادلة
جمع دليل وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري
واعتبار الامكان ليتناول التعريف ما قبل النظر اذ الدليل دليل قبل
ان ينظر فيه والصحيح وهو النظر من جهة الدلالة احتراز عن الفاسد
اذ لا اعتبار به وان اتفق ان يفضي الى المطلوب والتقييد بالخبري
احتراز عن المعرف لانه انما يفضي الى مطلوب تصوري وقوله عن الادلة
متعلق بقوله معرفة اي معرفة ما ذكر الناشية عن الادلة وهو صريح
في ان التقليد غير كاف في العقايد واعلم ان انتقال النفس في المعاني
انتقالا بالقصد يسمى الفكر فان يكون الطلب علم او ظن فيسمى
نظرا وقد لا يكون كذلك ومنه اكثر حديث النفس ثم في مسايل
الاعتقاد كحدوث العالم ووجود الباري وما يجب له وما يمتنع عليه
عن ادلتها فرض عين على كل مكلف فيجب النظر ولا يجوز التقليد وهذا
هو الذي رجحه الامام الرازي والامدي والمراد النظر بدليل اجمالي
اما النظر بدليل تفصيلي يتمكن معه من ازاحة الشبه والزام المنكرين
وارشاد المسترشدين ففرض كفاية في حق المتاهلين له واما غيرهم
ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال فليس له
الخوض فيه وهذا محمل نهي الشافعي وغيره من السلف عن الاشتغال
بعلم الكلام وتعيين محال وجوب العلم كمعرفته تعالى ومعرفة صفاته
الذاتية ومحال وجوب الظن كبعض شروط النبوة وكيفية اعادة
المعدوم والسوال في القبر وكيفية انما يستفاد من خارج لا من التعريف

فقوله ويتميز مبتدا خبره قوله من خارج وقوله والظن عطف على العلم وملعدا
ذلك احوال المعاد وقوله كبعض شروط النبوة يشير به الى الذكورة فقد
اختلف في اشتراطها فاشترطها الجمهور وذهب البعض الى انها غير شرط
كما سنذكره في محله ان شاء الله تع والادلة من الجانبين ظنية والكيفية
اعادة المعدوم فستعرف في محله انها ظنية وههنا بحث وهو ان يكون
يقال لك ان تمنع وجوب اعتقاد اشتراط الذكورة في النبي عم وتفصيل
كيفية الاعادة حتى لو لقي العبد ربه سبحانه وتع خاليا عن اعتقاد يتعلق
بهما وبما اشبههما لم يتوجه عليه عقاب لان الواجب في الايمان بالانبياء عم
هو ان من ثبت شرعا تعيينه وجب الايمان بانه بعينه نبي ومن لم يثبت
تعيينه وجب الايمان به اجمالا والواجب في الايمان بالاعادة هو اعتقاد
ان الله تع يحيي الموتى ويبعثهم للجزاء وان لم يتعلق لنا اعتقاد بتفصيل
كيفية اعادتهم فهاتان المسئلتان وما اشبههما ليس مما يجب على
النفس معرفته فلا يتجه ادخاله في التعريف بقوله وظنا في البعض وقد نبه
حجة الاسلام في كتابه الاقتصاد على عدم وجوب الاعتقاد في اشباه
هاتين من المسائل وبالله التوفيق واما السؤال فليس من الظنيات
لان ادلته متواترة معنى والتواتر المعنوي مفيد للقطع وبتقدير ارادة
الكيفية فالقدر المشترك بين الكيفيات متواتر معنى وهو ان المسؤول
عنه الرب سبحانه والنبي عم ودين الاسلام فالمقاصد من تعريف علم الكلام
بانه العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وقوله والحاصل تما
اشارة الى ايراد على التعريف وجواب عنه اما الايراد فهو انه يرد على عكس
التعريف ما حصل من العقائد معادا اي مرة ثانية من اعادة النظر
في الدليل فانه معدود من علم الكلام مع انه ليس معرفة انما هو تذكر لما سبقت
معرفته حاصل عن الالتفات الى الدليل الذي سبق النظر فيه وحصلت
المعرفة عنه من قبل فالتعريف غير جامع واما الجواب فهو منع ان الحاصل
ثانيا من اعادة النظر معدود من علم الكلام مطلقا انما يعد منه باعتبار

حصول

حصوله اولا اذ هو المعرفة واما باعتبار حصوله الثاني فليس منه اذ ليس معرفة
فهو خارج عن التعريف من حيث هو كذلك اي من حيث انه معاد داخل من حيث
حصوله الاول من النظر في الدليل اولا وجه اي جهة الحيثية حيثية ثابتة له
وان اتفق يكون معادا ولا يخرج بعد معرفة ما قررناه ان الذي يعترض
به على التعريف هو المعاد لاعادة النظر دون نسيان اما ان كانت اعادة
النظر بعد نسيان لما حصل بالنظر الاول ولذلك النظر بحيث احتيج
الى الاكتساب ثانيا فنظر جديد فالحاصل عن هذا النظر الثاني
معرفة وهو من علم الكلام من هذه الحيثية ايضا ولا اعتراض به على التعريف
وقد اورد على التعريف ايضا انه لا يتناول مباحث الامامة مع انها
من علم الكلام لذكرها في كتبه واجيب بمنع كون مباحث الامامة من علم
الكلام وقد اشار المص الى هذا الايراد وجوابه بقوله ومباحث الامامة
ليست منه بل هي من المتممات وبيان ذلك ان مباحث الامامة من الفقه
بالمعنى المتعارف لان القيام بها من فروض الكفايات وذلك من الاحكام
العملية دون الاعتقادية ومحل بيانها كتب الفروع وهي مسطورة فيها
وانما كانت متممة في علم الكلام لانه لما شاعت في الامامة من اهل البدع
اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد الاسلامية مشتملة على قدح
في الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم ادرجت في علم الكلام لشدة
الاعتناء بالمناضلة عن الحق فيها تتميما لفائدة علم الكلام على ان بعضهم
ادخلها في تعريف الكلام فقال هو البحث عن احوال الصانع تع والنبوة
والامامة والمعاد وما يتصل بذلك ووجه ادخالها ان من مباحثها
ما هو اعتقادي لا عملي كاعتقاد ان الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي واعتقاد انهم في الفضل كذلك والخلاف
في ذلك كما سنبينه في محله ان شاء الله تع وفي الاتيان بمن في قوله
من المتممات تنبيه على ان في علم الكلام من المتممات غيرها كالكلام في التوبة
لانه من مباحث الفروع ايضا وموضوعه اي موضوع علم الكلام الذي

يبحث فيه عن احواله الذاتية ومنه توخذ جهة وحدته التي باعتبارها يعد علما
واحدا ويمتاز عن سائر العلوم هو المعلومات التي يحصل عليها اي شي
يقتضي معه عقيدة دينية احد هو الاول فانه يبحث فيه عما يجب للباري
تعالى كالقدم والوحدة والعلم والقدرة والارادة ونحوها وعما يمتنع عليه
كالحدوث والتعدد والجسمية ونحوها من احوال الجسم والعرض من الحدوث
والافتقار والتركيب من الاجزاء وقبول الفناء ونحوها وكل ذلك بحث عن
احوال المعلوم فاذا قيل الباري تعالى قديم او الباري تعالى واحد او عليم او نحوها
او الجسم حادث او العالم بعد فنائه يحشر ففيه حمل على المعلوم ما صار
معه عقيدة دينية واذا قيل الجسم مركب من الجواهر الفردة مثلا ففيه
حمل على المعلوم ما صار معه مبدا لعقيدة دينية فان تركب الجسم دليل
على افتقاره الى الموجد له وانما عدل المصنف عن قول المواقف والمقاصد
ان موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لانه يتناول
محمولات مسائله فانها معلومات وحيثية تعلق اثبات العقائد به
الدينية معتبرة فيها واعلم ان اللائق تسمية ما يجب للباري تعالى وما يمتنع في
حقه صفات لا احوالا لاشعار الحال بالتحول والانتقال وهو على الباري
تعالى محال ولكنهم توسعوا باطلاق الاحوال على ما يعمها في بيان موضوع
علم الكلام بعد اطلاقهم ذلك في تعريف الموضوع الشامل لموضوعات
العلوم كلها فقالوا موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن احواله الذاتية
اي التي تلحقه لذاته او لجزئه او الخارج عنه المساوي له وبينوا ان من موضوع
علم الكلام المحدثات اذ يبحث فيه عن احوالها من حيث تعلقها بالعقائد
الدينية علما وعملا ومسائله هي القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية
وغايته ان يصير الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية محكما
الاصل الاول العلم بوجوده تعالى واولى ما يستضاء به من الانوار
ويسلك من طرق الاعتبار ما اشتمل عليه القرآن فليس بعد بيان الله
بيان وارشده سبحانه اليه اي الى وجوده تعالى بآيات نحو قوله تعالى

ان

ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري
في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد
موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء
والارض لآيات الاية ونحو قوله تعالى افرأيتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام
نحن الخالقون وقوله افرأيتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون
لو نشاء لجعلناه حطاما اي متحطما وهو المتكسر ليبسه وقوله تعالى افرأيتم
الماء الذي تشربون ءانتم انزلتموه من المزن اي السحاب ام نحن المنزلون
لو نشاء جعلناه اجاجا اي شديد الملوحة لا يمكن ذوقه وقوله تعالى افرأيتم
النار التي تورون ءانتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشئون فمن امعن
نظره في عجائب هذه المذكورات من خلق الارضين والسموات وبدائع فطرة
الحيوان والنبات وسائر ما اشتملت عليه الآيات اضطره ذلك الى الحكم
بان هذه الامور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغني كل منها عن صانع
اوجده من العدم وحكيم رتبه على قانون اودع فيه فنونا من الحكم وعلى
هذا درجت كل العقلاء الا من لا عبرة بمكابرته وهم بعض الدهرية وانما
تميزوا بالاشراك وحيث دعوا مع الله الها اخر ونسبة ايجاد بعض
الحوادث الى غيره تعالى وانكار اي جحود ما يجب لله سبحانه انكاره كنفوا
كالبعث واحياء الموتى ومثل المصنف الذين اشركوا بقوله كالمجوس بالنسبة
الى النار حيث عبدوها وعدوها الها اخر مع الله والوثنيين بالاصنام اي
بسببها فانهم عبدوها والصابئة بالكواكب اي بسبب الكواكب حيث
عبدوها من دون الله والمانسبة بعض الحوادث الى غيره تعالى فالمجوس ينسبون
ايجاد الشر الى اهرمن والوثنيون ينسبون بعض الاثار الى الاصنام كالخبر
حكي عنهم بقوله ان نقول الا اعتراك بعض آلهتنا بسوء والصابئون
ينسبون بعض الاثار الى الكواكب تعالى الله عما يشركون واعترف الكل
بان خالق السموات والارض والآلهة الاصلية هو الله تعالى قال الله تعالى
ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فهو الاعتراف

اي تبذرون

بما ذكر كان ثابتاً في فطرهم من مبدا خلقتهم قد جبلت عليه عقولهم قال الله تعالى
فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله
ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون ولذا اي لكون الاعتراف
بما ذكر ثابتاً في فطرهم كان المسموع من الانبياء المبعوثين عليهم الصلاة والسلام
دعوة الخلق الى التوحيد والمراد به هنا اعتقاد عدم الشريك في الالوهية
وخواصها كتدبير العالم واستحقاق العبادة وخلق الاجسام بدليل
انه جعل التوحيد بقول شهادة ان لا اله الا الله دون ان يشهدوا ان
للخلق الها لما مر من ان ذلك كان ثابتاً في فطرهم ففي فطرة الانسان و
شهادة ايات القران ما يغني عن اقامة البرهان ولكن قد رتب العلما
النظار على سبيل الاستظهار للاثبات اي لاثبات وجود البارئ تعالى بدليل
العقل مقدمتين فاقتفاهم حجة الاسلام ثم شيخنا المصنف هو
والمقدمتان هما قولهم العالم اي ما سوى الله تعالى من الموجودات حادث
والحادث وهو ما كان معدوماً ثم وجد اي الممكن لا يستغني عن سبب
يحدثه اي يرجح وجوده على عدمه اما المقدمة الثانية وهي قولهم الحادث
لا يستغني عن سبب يحدثه فضرورية ومعلوم ان الضروري لا يستدل
لاثباته ولكن ينبه عليه وقد نبه عليها بان اختصاص حدوث الحادث
بوقت دون ما قبله اي ما قبل ذلك الوقت من الاوقات ودون ما بعده
منها مفتقر بالضرورة الى مخصص لان كلا من تقدمه على ذلك الوقت وتأخره
عنه ووقوعه فيه امر ممكن فلا بد من مرجح لوقوعه في ذلك الوقت على تقدمه
عليه وتأخره عنه لان الترجيح من غير مرجح محال واما المقدمة الاولى وهي
قولهم العالم حادث فاعلم اولاً ان العالم كما سبق جواهر واعراض فالجوهر
ما له قيام بذاته بمعنى اي لا بمعنى انه يستغني في وجوده عن غيره اذ لا قائم
بذاته بهذا المعنى الا البارئ سبحانه وتعالى بل انه لا يفتقر الى محل يقوم به والعرض
ما يفتقر الى محل يقوم به وقد يعبر بعضهم بدل الجواهر بالاجسام وعليه جرى
المص وهو في اللغة بمعنى ان كان الجسم اخص من الجوهر اصطلاحاً لانه

المؤلف

المؤلف من جوهرين او اكثر على الخلاف في اقل ما يتركب منه الجسم على
ما بين في المطولات والجوهر يصدق بغير المؤلف وبالمؤلف اذا تقرر
ذلك فاعلم ان المص قد استدل كغيره لاثبات المقدمة الاولى بحدوث
الاعراض واستدل على حدوثها بوجهين نبه على الاول منهما بقوله فالاعراض
ظاهره الافتقار اي الى المخصص بوقت حدوثها دون ما قبله وما بعده
كما مر ونبه على الثانية منهما مع تضمنه حدوث الاجسام بقوله وهي ايضاً هو
قائمة بالجسم مفتقرة في تحققها اليه فاذا ثبت حدوثه ثبت حدوثها هو
لتوقف وجودها على وجوده ويدل على حدوث الاجسام انها لا تخلوا عن
الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلوا عن الحوادث فهو حادث
فهذه ثلاث دعاوي اما الاولى وهي ان الاجسام لا تخلوا عن الحركة والسكون
فضرورة لان من تخيل عقل جسماً لا ساكناً ولا متحركاً كان عن نهج العقل
ناكباً وللمنتفى الجهل راكباً هذه عبارة حجة الاسلام الماخوذ معناها
من الرسالة النظامية لشيخه امام الحرمين واما الدعوى الثانية وهي
ان الحركة والسكون حادثان فقد استدل عليها المص بطريقين اشار
الى الاول منهما بقوله فما شوهد من تعاقبهما اي كون كل منهما يعقب
الاخر اي يخلفه في محله عند ذهابه ومن انقضائهما اي ذهابهما والمراد
ذهاب كل منهما عند وجود الاخر مشاهد فيه اي في ذلك التعاقب والانقضاء
حدوث كل منهما بعد عدمه وما لم يشاهد من الاجسام الا ساكناً كالجبال
مثلاً يجوز عليه الحركة بزلزلة مثلاً او غيرها وقوله وغيرها يغني عن قوله
مثلاً والعكس وكذا يجوز عقلاً قلبه اي قلب الجبل المدلول عليه
بقوله الجبال ذهباً ونحوه كفضة او نحاس او حجر وتجويزه اي تجويز
ما ذكر من الحركة والقلب تجويز عروض الحوادث على محله ومحل الحوادث
حادث على ما تبين في اثبات الدعوى الثالثة واشار الى الطريق الثاني
بقوله ولان السابق مفعول ولان عطف على قوله فما شوهد اذ التقدير
واما الثانية وهي حدوث الحركة والسكون فلان ما شوهد الى اخره

لان التسلسل السابق اي من الحركة والسكون لو ثبت قدمه استحال عدمه على ما يتبين هو
في وجوب بقاء الباري جل ذكره في الاصل الثالث من ان وجوده القديم
يقتضي ذاته فلا يتخلف عنها وتجويز طريان الضد على المحل هو تجويز العدم
على ما هو الذي كان في ذلك المحل اولا ضرورة ان الضدين يمتنع عقلا اجتماعهما
بمحل فالتجويز المذكور باعتبار النظر الى الضد الطارئ تجويز الطريان وبالنظر
الى ضده هو تجويز العدم على ضده او الضد والاولى ان تجويز الطريان يستلزم
تجويز العدم لانه هو واما الدعوى الثالثة وهي ان ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث فلو لم يكن اي فبرهانه انه لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث
حوادث لا اول لها مترتبة كما يقول الفلاسفة في دورات الافلاك اي
حركاتها اليومية فالم ينقض ما لا اول له من الحوادث لم تنتهي النوبة الى وجود
الحادث الحاضر لان الحركة اليومية المعينة مشروط وجودها بانقضاء ما
قبلها وكذلك الحركة التي قبلها مشروطة بمثل ذلك وهلم جرا وانقضاء ما لا اول
له محال لان اي اذا اخذت الحادث الحاضر ثم انتقلت الى ما قبله فلا اخذته
وهلم جرا على الترتيب لم تنقض الى نهاية وحصول ما لا نهاية له من الحوادث
في الوجود محال والا اي فان لم يكن ما ذكرنا من عدم انقضائها الى نهاية لكان
لا اي لتلك الحوادث اول وهو خلاف المفروض فوجود الحادث الحاضر محال هو
على هذا التقدير لانه لازم للمحال وهو وجود حوادث لا اول لها لكنه اي
الحادث الحاضر ثابت ضرورة فانتفى ملزومه وهو وجود حوادث لا اول لها
~~فانتفى اي فلا انتفاء وجود حوادث لا اول لها انتفى ملزومه وهو وجود حوادث~~
لا اول لها انتفى فلا انتفاء وجود حوادث لا اول لها انتفى ملزومه وهو كون
ما لا يخلو عن الحوادث قديما فثبت نقيضه كما اشار اليه بقوله فما لا يخلو
عن الحوادث حادث وبعد ثبوت ذلك فنقول في اثبات حدوث العالم هذا
العالم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث حادث فهذا العالم حادث
واذا ثبت حدوثه كان افتقاره الى الموجد معلوما بالضرورة كما قدمه في صدر
الاستدلال وذلك الموجد هو سبحانه المعني اي المقصود بالاسم الذي

هو الله

هو الله علم اي كلمة الجلالة الاسم للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال هو
الذي يستند اليه ايجاد كل موجود واما في مسمى كلمة الجلالة عبارة لغوية
وهي انه اسم للحقيقة العظمى والمعاني العلوية المستلزمة لكل هو
سبوحية وقدوسية في كل جلال وكمال استلزاما لا يقبل الانفكاك بوجه
وهذا في الاركان الثلاثة الاولى من هذا الكتاب واصل كلام الشيخ بهذه العبارة
الاصل الثاني انه اي الباري تعالى قديم لا اول له اي لم يسبق وجوده
عدم وهذا التفسير للقديم منبه على ان القدم في حقه تعالى بمعنى الاولية التي
هي كون وجوده غير مستفتح لا بمعنى تطاول الزمن فان ذلك وصف هو
للمحدثات كما في قوله تعالى كالعرجون القديم وليس القدم معنى زائدا على
الذات خلافا لجماعة الاسلام في الاقتصاد وليس تحت لفظ القديم يعني في حقه تعالى
سوى اثبات موجود ونفي عدم سابق على انه ظن ان القدم معنى زائدا على ذات
القديم فيلزمه ان يقول ذلك للمعنى ايضا قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل
الى غير نهاية انتهى فاستدل على اثبات صفة القدم بقوله لانه لو كان حادثا
افتقر الى المحدث فننقل الكلام الى ذلك المحدث فان كان قديما فهو المراد
بالمحدث اي فهو مسمى كلمة الجلالة والا اي وان لم يكن قديما كان حادثا هو
ونقلنا الكلام الى محدثه وهكذا فان تسلسل لا الى نهاية لزم عدم
حصول حادث منها اصلا لما ذكرناه في الاصل السابق من ان المحال هو
الذي هو وجود حوادث لا اول لها يستلزم استحالة وجود الحادث الحاضر
وهو خلاف المعلوم ضرورة بل اللزوم هنا باولى اي طريق هو اولى مما ذكرناه
اي من الطريق الذي ذكرناه في استلزام حوادث لا اول لها استحالة وجود
الحادث الحاضر لان هذا الترتيب على انه ترتيب معلول على علة فكل مرتبة
من مراتبه علة لوجود ما يليها غير ان ايجاد كل للاخر الذي يليه بالاختيار
كما ننبه عليه في قولهم افتقر الى محدث وهذا الاستدراك للتنبيه على ان قولنا
علة ليس على طريقة الفلاسفة وهي ان العلة توجب المعلول وفي ذلك الطريق
المذكور في حوادث لا اول لها لم يفرض فيه غير مجرد ترتيب تلك الحوادث

واسمه عبد الملك وله ... ٤١٩ ... ٤٧٨

في الوجود دون تفويض لكن ان كل شيء علة لوجود ما يليه لكن حصول الحوادث ثابتة
ضرورة بالحس والعقل فيجب ان ينتهي حصولها الى الوجود الى موجود لا اول له ولا
يراد بالاسم الذي هو الله الا ذلك الموجود الذي لا اول له تعالى وتقدس عن كل نقيصة
سبحانه قال الامام الجويني رحمه في الارشاد فان قيل في اثبات موجود
لا اول له اثبات اوقات متعاقبة لا نهاية لها اذ لا يعقل استمرار وجود
الا في اوقات وذلك يؤدي الى اثبات حوادث لا اول لها اي وقد تبين بطلانه
قلنا هذا زلل ممن ظنه فان الاوقات يعبر بها عن موجودات تقارن
موجودا وكل موجود اضيف الى مقارنة موجود فهو وقته والمستمر في العادات
التعبير بالاوقات عن حركات الفلك وتعاقب الجديدين فاذا تبين ذلك
في معنى الوقت فليس من شرط وجود الشيء ان يقارنه موجود اخر اذا
لم يتعلق احدهما بالثاني في قضية عقلية ولو افتقر كل موجود الى وقت وقدرت
الاوقات موجودة لافتقرت الاوقات وذلك يجر الى جهالات لا ينتحلها
عاقل فالباري تعالى قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده وصفاته لا يقارنه
حادث انتهى كلام الارشاد **الاصل الثالث** في البقاء وهو ان القديم
ابدي ليس لوجوده آخر اي يستحيل ان يلحقه عدم لانه قد ثبت
قدمه تعالى وما ثبت قدمه استحال عدمه لانه لو جاز عدمه لاحتاج انعدامه
بعد وجوده الى علة لما مر من استحالة الترجيح بلا مرجح فاما ان ينعدم بنفسه
بان يكون انعدامه اثر القدرة او ينعدم بعدم بطريان ضده فيمتنع وجوده
معه وسكت عن المثل والخلاف لانه لا يتوهم صلاحيتهما لعلية انعدام
المثل والخلاف والاول وهو انعدامه بنفسه باطل لانه لما ثبت ان الموجود
الذي استندت اليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده الى غيره
فلزم ان يكون وجوده لذاته اي اقتضته ذاته المقدسة اقتضاء تاما
فاذا ثبت ان وجوده مقتضى ذاته المقدسة استحال ان تؤثر ذاته
عدمها لان ما بالذات اي ما تقتضيه الذات اقتضاء تاما لا يتخلف عنها
وقد تخلص العبارة عن ذلك فيقال لان واجب الوجود لا يقبل الانتفاء

بحال

بحال فيلزم بقاؤه كما يلزم قدمه وكذا الثاني وهو انعدامه بعدم بطريان ضده باطل
ايضا لان ذلك الضد المقتضي نفيه اما قديم او حادث لا يجوز الاول وهو كونه
قديما والا لو جاز كون ذلك الضد قديما لم يوجد هو اي لزم انتفاء وجود الباري
في حيز وجود ذلك الضد من الابتداء اصلا لان التضاد يمنع الاجتماع بين الشيئين
اللذين اتصفا به وقد ثبت وجوده تعالى ازلا ومحال وجوده في القدم ومعه
ضده لما مر آنفا من ان التضاد يمنع الاجتماع ولا يجوز الثاني ايضا وهو
كون ذلك الضد حادثا اذ ليس الحادث في مضادته اي باعتبار مضادته
للقديم بحيث يقطع اي الحادث وجوده اي وجود ضده القديم باولى من القديم
في مضادته للحادث بحيث يدفع اي القديم وجوده اي وجود ضده الحادث والقديم
اولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث في قطع وجود ضده القديم ودفعه
لان الدفع اهون من الرفع والقديم اقوى من الحادث **الاصل الرابع**
انه تعالى ليس بجوهر متحيز اي مختص بان يكون في الحيز خلافا للنصارى
وقوله متحيز وصف كاشف لا مخصص لان من شان الجوهر الاختصاص
بحيزه وحيز الجوهر عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجوهر والا
ولزمه اي وان لا يكن بان كان جوهرا لكان اما متحركا في حيزه او ساكنا فيه
لانه لا ينفك عن احدهما وهما اي الحركة والسكون المدلول عليهما بقوله
متحركا او ساكنا حادثان لما عرفته فيما سبق فكان لا يخلو عن الحوادث
وما لا يخلو عن الحوادث صح
فهو حادث والحكم بحدوثه ثابت بما قدمناه اي بسبب ما قدمناه في الاصل
الاول من الدليل وقد علم من استحالة كونه تعالى جوهرا استحالة لوازم
الجوهر عليه تعالى من التحيز ولوازمه كالجهة وسياتي بيان ذلك في الاصل
السابع فان سماه احد جوهرا ثم قال لا كالجواهر في التحيز ولوازم التحيز
من اثبات الجهة والاحاطة ونحوهما فانما خطاؤه في التسمية اي من حيث
الاطلاق لفظ الجوهر لا من حيث المعنى لمثل ما سياتي في اطلاق الجسم اذ لم يرد
الاطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لا لغة ولا شرعا وفي اطلاقه ايهام نقص تعالى
الله سبحانه عن ان يتطرق الى سرادقات عظمته شائبة نقص فان

والجسم م

الجوهر يطلق على الجزء الذي لا يتجزى وهو احق الاشياء مقدارا الاصل
الخامس انه تع ليس بجسم هو المولف من جوهرين فردين او من الاجزاء
التي لا تتجزى او ابطال كونه جوهرا كما مر في الاصل الرابع يستقل به
اي بابطال كونه جسما لانه اذا ابطل كونه جوهرا بمعنيها بحيز بطل كونه
جسما لان كل جسم فهو مختص بحيز ومركب من جوهر وجوهر مع ما في الجسمية
من زيادة لوازم تقتضي الحدوث كالهيئة والمقدار والاجتماع والافتراق
فان كلا منها ينافي الوجوب الذاتي لاقتضائها الاحتياج على ما مر في
المطولات فان سماه احد جسما وقال لا كالاجسام يعني في نفي لوازم
الجسمية كبعض الكرامية فانهم قالوا هو جسم بمعنى موجود واخرين
منهم قالوا هو جسم بمعنى انه قائم بنفسه فاخطاوا بذلك ومن اخطا بذلك
فانما خطاؤه في اطلاق الاسم لا في المعنى كالاول اي كمن قال جوهر لا كالجواهر
فان خطاه كذلك لا لانكار هذا المعنى حينئذ اطلق الاول والثاني ثابت بالاجماع

يشعر بالجلال م

من القائلين بان الاسماء توقيفية والقائلين بجواز الاطلاق ما لا يوهم
نقصا وان لم يرد به توقيف وظاهر عبارة الماتن ان محل الاجماع حصر
الخلاف في اطلاق اسم الجسم او الجوهر دون المعنى وهو حصر اضافي والاوجه
ما شرحنا به العبارة من ان قوله بالاجماع خبر مبتدا محذوف تقديره هذا
فيكون محل الاجماع تخطئة من اطلق واحد منهما وامتناع اطلاق كل
منهما ظاهر على قول القائلين بالتوقيف واما على القول بالاشتقاق وهو

وما يشعر بالجلال م

القول بجواز اطلاق المشتق مما ثبت سمعا اتصافه بمعناه ولم يوهم
نقصا وان لم يرد به توقيف فبينه المص بقوله فاذ اي فان الشان ح
لم يوجد في السمع اي الكتاب والسنة ما يسوغ اطلاقه اي اطلاق
اسم الجسم والجوهر فيجوز اطلاقه على قول القائلين بالاشتقاق في الاسماء
وهم المعتزلة والقاضي ابو بكر من ائمتنا فامتنع اطلاقه عندهم لفقدان هذا
الشرط وتوقفه على انتفاء الشرط الثاني ايضا معه بقوله ولان شرطه
اي شرط القول بالاشتقاق في الاسماء عند القائلين به بعد السمع

اي بعد

اي بعد اتصافه تع سمعا بالمعنى الذي هو ماخذ الاشتقاق ان لا يوهم
الاطلاق نقصا وكل من شرطي الاطلاق منتف اما الاول فلان المعنى الحقيقي
لكل من الجسم والجوهر محال على الباري تع ولم يرد سمعا اتصافه باخذ اشتقاق
المعنى المجازي واما الثاني فنبه على انتفائه بقوله واسم الجسم يقتضيه اي

لواحد منهما

النقص من حيث اقتضاؤه الافتقار الى اجزائه التي تركب منها وهو اي
الافتقار اعظم مقتض للحدوث وقد اعتبر على قول الاشتقاق ايضا
ان يكون في اللفظ الذي يطلق اشعار بالاجلال والتعظيم وتحرير محل
النزاع بين القائلين بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق كما في المقاصد
هو ما اتصف الباري تع بمعناه ولم يرد اذن ولا منع به ولا بمرادفه وكان
مشعرا بالجلال من غير وهم اخلال واحترز بكونه مشعرا بالجلال عن نحو
الزارع والرامي فانه لا يجوز اطلاقه مع وروده قوله تع انتم تزرعونه
ام نحن الزارعون وقوله وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى اذ الشرع رخص
ذلك وانه لا يجوز اطلاق لفظ الجسم لمن اطلقه فهو عاص بذلك الاطلاق
بل قد كفره بعضهم يعني ركن الاسلام في فتواه فيمن اطلق عليه تع اسم
الجسم والعلة الى اخر كلامه وهو اي التكفير لمن اطلقه اظهر من عدم التكفير لا
فان اطلاقه اباه حال كونه مختارا لاطلاقه غير مكره عليه بعد علمه بما فيه
من اقتضاء النقص استخفاف بجناب الربوبية والاستخفاف به كفر
وفاقا ولما ثبت انتفاء الجسمية بالمعنى المذكور ثبت انتفاء لوازمها
وهو الاتصاف بالكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن من اللون
والرائحة والصورة والعوارض النفسانية من اللذة والالم والفرح والغم
ونحوها فليس سبحانه بذي لون ولا رائحة ولا صورة ولا اشكال ولا متناه
ولا حال في شيء ولا محل له ولا متحد بشيء ولا يعرض له لذة عقلية ولا
حسية ولا الم بذلك ولا فرح ولا غم ولا غضب ولا شيء مما يعرض
للاجسام لانه لا يعقل من هذه الامور الا ما يختص الاجسام وقد
ثبت انتفاء الجسمية وانتفاء الملزوم يستلزم لازمه المساوي ولان

انتفاء

هذه الامور تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي الوجوب الذاتي
معناه الغنى بالذات مطلقا عن موجب وموجد وغيرهما ويستحيل ان يعرض
للغني بالذات ما يحوجه الى المحل او الجزء الآن بالذات لا يزال بالغير ولان
البعض منها تغيرات وانفعالات وهي على الباري تعالى محال فما ورد في الكتاب
والسنة من ذكر الرضى والغضب والفرح ونحوها يجب التنزيه عن ظاهره
على وفق ما سبق في الاصل الثالث **الاصل السادس** انه تعالى ليس بعرض
واستدل المتن بوجهين الاول ما تضمنه قوله لان العرض هو ما يحتاج الى الجسم
او القصاد او الجوهر في تقومه اي في قيام ذاته وتحققها فيستحيل وجوده
قبلها ضرورة استحالة وجود ما يتوقف وجوده على شيء قبل ذلك الشيء والله
تعالى قبل كل شيء وموجده كما ثبت بالادلة السابقة والثاني ما تضمنه قوله
لانه تعالى موصوف بالحياة والعلم والقدرة وغيرها مما سنبينه كالارادة والخلق
وليس العرض كذلك اذ لا يعقل هذه الاوصاف الا لموجود قائم بنفسه
وقد تحصل من اول الاصول الى هنا ان العالم كله جواهر واعراض وقوله جواهر
يتناول الاجسام لانها جواهر مولفة وانه تعالى موجود قائم بنفسه ليس جوهرا
ولا عرضا بل ذاته مخالفة لسائر الذوات فلا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء
سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء اي ليس مثله شيء يناسبه وفي اوجه فالمراد من مثله
ذاته المقدسة كما في قولهم مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة في نفيه بطريق
الكناية فاذا انتفى عمن يناسبه ويسد مسده كان نفيه عنه اولى وقيل مثله
صفته اي ليس كصفته صفة المخالفة بينه وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة
تعالى لا لامر زائد وهذا مذهب الاشعري ومن وافقه واما الادلة عليه فالى المطولات
الاصل السابع انه تعالى ليس مختصا بجهة اي ليست ذاته
المقدسة في جهة من الجهات الست ولا في مكان من الامكنة لان الجهات
الست التي هي الفوق والتحت واليمين والاخريان اي والشمال والامام والخلف
حادثة باحداث الانسان ونحوه مما يمشي على رجلين كالطير فان معنى الفوق
ما يحاذي راسه من فوق اي من جهة العلو وهي جهة السماء والبلاد ظاهرة وهو ان
جهة

جهة السفل ما يحاذي رجله من جهة الارض واليمين ما يحاذي اقوى يديه غالبا
والشمال مقابلها والامام ما يحاذي جهة الصدر التي يبصر منها ويتحرك اليها
والوراء مقابلها ومعنى الفوق فيما يمشي على اربع او على بطنه اي بالنسبة
اليهما ما يحاذي ظهره من فوقه فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت اذ لم يكن
ثم حيوان فلم يكن ثم راس ولا رجل ولا ظهر ثم هي اي الجهات اعتبارية لا حقيقية
لا تتبدل فان النملة اذا مشت على سقف كان الفوق بالنسبة اليها
جهة الارض لانه المحاذي لظهرها ولو كان كل حادث مستديرا كالكرة لا توجد
واحدة من هذه الجهات اذ لا راس ولا رجل ولا يمين ولا شمال ولا ظهر ولا
وجه وقد كان تعالى موجودا في الازل ولم يكن لشيء من الموجودات لان كل موجود
سواه حادث كما مر دليله فقد كان تعالى لا في جهة لثبوت حدوث الجهة فهذا
طريق الاستدلال وقد نبه على طريق ثان بقوله ولان معنى الاختصاص بالجهة
اختصاصه بحيز او كونه اي معين من الاحياز وقد بطل اختصاصه بالحيز
لبطلان الجوهرية والجسمية في حقه تعالى اذ الحيز مختص بالجوهر والجسم وقد مر
تنزهه عنهما سبحانه واما العرض فلا اختصاص له بالحيز الا بواسطة كونه
حالا في الجوهر فهو تابع لاختصاص الجوهر فبطلان الجوهرية والجسمية كاف
في بطلانه فان اريد بالجهة معنى غير هذا مما ليس فيه حلول حيز ولا جسمية فليبين
اي فليبينه من اراده حتى ينظر فيه ايرجع الى التنزيه عما لا يليق بجلال الباري
سبحانه فيخطأ من اراده في مجرد التعبير عنه بالجهة لايهامه ما لا يليق ولعدم
وروده في اللغة او يرجع الى غيره اي غير التنزيه فيبين فساده لقائله
وغيره صونا عن الضلالة والله ولي التوفيق فان قيل فما بال الايدي ترفع
الى السماء وهي جهة العلو اجيب بان السماء قبلة الدعاء يستقبل بالايدي
كما ان البيت قبلة الصلاة يستقبل بالصدر والوجه والمعبود بالصلاة
وبالدعاء منزه عن الحلول بالبيت والسماء وقد ذكر حجة الاسلام في الاقتصاد سر
الاشارة بالدعاء الى السماء على وجه فيه طول فليراجعه من اراده **الاصل الثامن**
انه تعالى استوى على العرش وهذا الاصل معقود لبيان انه تعالى غير مستقر

على مكان كما تقدم مرحجا في ترجمة اصول الركن الاول ونبه عليه هنا بالجواب
عن تمسك القائلين بالجهة والمكان فان الكرامية يثبتون له جهة العلو
من غير استقرار على العرش والحشوية وهم المجسمة يصرحون بالاستقرار
على العرش وتمسكوا بظواهر منها قوله تعالى الرحمن على العرش استوى و
وحديث الصحيحين ينزل ربنا كل ليلة الحديث واجيب عنه بجواب اجمالي
هو كالمقدمة للاجوبة التفصيلية وهو ان الشرع انما ثبت بالعقل
فان ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على صدق المبلغ وانما ثبتت هذه
الدلالة بالعقل فلو اتى الشرع بما يكذب العقل وهو شاهده لبطل الشرع
والعقل معا اذا تقرر هذا فنقول كل لفظ يرد في الشرع مما يسند الى الذات
المقدسة او يطلق اسما او صفة لها وهو مخالف للعقل ويسمى المتشابه لا يخلو
اما ان يتواتر او ينقل احادا والاحاد ان كان نصا لا يحتمل التاويل قطعنا
بافتراء ناقله او سهوه او غلطه وان كان ظاهرا فظاهره غير مراد وان كان
متواترا فلا يتصور ان يكون نصا لا يحتمل التاويل بل لابد وان يكون ظاهرا
وح نقول الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مرادا منه ان بقي بعد انتفائه
احتمال واحد تعين انه المراد بحكم الحال وان بقي احتمالان فصاعدا فلا يخلو
اما ان يدل قاطع على واحد منها او لا فان دل حمل عليه وان لم يدل قاطع على
التعيين فهل يعين بالنظر وفقا للخبط عن العقايد او الخشية الالحاد
في الاسماء والصفات الاول مذهب الخلف والثاني مذهب السلف وسيأتي
امثلة للتنزيل عليهما واما الاجوبة التفصيلية فقد اجيب عن اية الا
استواء بانا نؤمن بانه تعالى استوى على العرش مع الحكم بانه ليس كاستواء
الاجسام على الاجسام من التمكن والمماسة والمحاذاة لقيام البراهين
القطعية على استحالة ذلك في حقه تعالى بل نؤمن بان الاستواء ثابت
له تعالى بمعنى يليق به هو سبحانه اعلم به كما جرى عليه السلف رضوان الله تعالى
عليهم في المتشابه من التنزيه عما لا يليق بجلال الله تعالى مع تفويض علم معناه
اليه سبحانه وحاصله اي حاصل ما سبق وجوب الايمان بانه تعالى استوى
على العرش

لعله المجسمة

على العرش مع نفي التشبيه فاما كون المراد انه اي الاستواء استيلاؤه على
العرش كما جرى عليه بعض الخلف واقتصر عليه حجة الاسلام في قواعد العقايد
فامر جائز الارادة يجوز ان يكون مراد الاية ولا يتعين كونه المراد خلافا
لما دل عليه كلام حجة الاسلام من تعيينه اذ لا دليل على ارادته عينا فالواجب
عينا ما ذكرنا من الايمان به مع نفي التشبيه واذا خيف على العامة
لقصور افهامهم عدم فهم الاستواء اذا لم يكن بمعنى الاستيلاء الا باتصال
ونحوه من لوازم الجسمية كالمحاذاة وان لا ينفوه اي ان
لا ينفوا ما ذكر من لوازم الجسمية فلا باس بصرف فهمهم الى الاستيلاء
صيانة لهم عن المحذور وبان يذكر لهم ان الاستواء بمعنى الاستيلاء فانه قد
ثبت اطلاقه وارادته لغة في قول الشاعر قد استوى بشر على العراق
من غير سيف ودم مهراق وقوله فلما علونا واستوينا عليهم جعلناهم
مرعى لنسر وطائر وعلى نحو ما ذكرنا في الاستواء على العرش يجري كل ما ورد
اي كل لفظ ورد في الكتاب والسنة مما ظاهره الجسمية في الشاهد اي
الحاضر الذي يدرك كالاصبع والقدم واليد في نحو قوله تعالى يد الله فوق ايديهم
ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وقوله صلعم ان الله يبسط يده بالليل
ليتوب مسيء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع
الشمس من مغربها وقوله صلعم ان قلوب بني ادم كلها بين اصبعين من اصابع
الرحمن يقلبها كقلب واحد يصرفه كيف يشاء رواه مسلم وقوله صلعم في الحديث
الصحيح الطويل يقال لجهنم هل امتلات فتقول هل من مزيد حتى يضع رب
العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك ومثل
هذه الالفاظ العين في قوله تعالى ولتصنع على عيني وقوله فانك باعيننا
وقوله تجري باعيننا فالجار والمجرور وهو قوله على نحو خبر مقدم متعلق بمحذوف
تقديره جار كذكرنا وقوله كل مبتدا مؤخر وتقديم الخبر للحصر اي على نحو
ما ذكرنا لا على غيره وقوله يجب الايمان به استيناف لبيان ان ذلك
النحو الذي يجري عليه الالفاظ المذكورة كانه قيل ما النحو الذي يجري عليه

الالفاظ المذكورة فاجيب بانه نحو وجوب الايمان بها وبهو كون الالفاظ
مصحوبًا بالتنزيه عما لا يليق دون تاويل الا عند الحاجة اليه لفهم العامة
كما وضح ذلك في قوله فان اليد وكذا الاصبع وغيره كالنزول يقال في كل
منها صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به وهو سبحانه اعلم به وقد
تؤول اليد والاصبع في بعض المواضع عند الحاجة بالقدرة والقهر كقوله
تعالى فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء اي هو قادر على كل شيء وكل شيء
تحت قهره ويؤول الحديثان السابقان في اليد وفي الاصبع بانهما
من باب التمثيل المذكور في علم البيان فيؤول الاول بانه تعالى يقبل التوبة ح
بالليل والنهار الى طلوع الشمس من مغربها فلا يرد تائبًا كما يبسط
الواحد من عباده يده للعطا اي لاخذه فلا يرد معطيا ويؤول الثاني ح
بان قلوب العباد كلها بالنسبة الى قدرته تعالى شيء يسير يصرفه كيف شاء
كما يقلب الواحد من عباده الشيء اليسير بين اصبعين من اصابعه ويؤول
القدم بمعنى المتقدم اي خلق يقدمون للنار يخلقهم الله تعالى في الاخرة لذلك
ويؤول العين بالبصر والنزول بنزول امره تعالى وغيره مما بسط في الاقتصاد
واليمين في قوله ص الحجر الاسود يمين الله في الارض على التشريف والاكرام
والمعنى انه وضع في الارض للتقبيل والاستلام تشريفًا له كما شرفت اليمين
واكرمت بوصفها للتقبيل دون اليسار في العادة فاستعير لفظ ح
اليمين للحجر لذلك اولان من قبله او استلمه فقد فعل ما يقتضي الاقبال عليه
والرضى عنه مما الازمان عادة لتقبيل اليمين والحاصل ان لفظ اليمين
استعير للحجر للمعنيين او لاحدهما ثم اضيف اضافة تشريف واكرام وهذا
الحديث اخرجه ابو عبيد القاسم بن سلام بلفظه وروى ابن ماجه نحوا من
معناه من حديث ابي هريرة مرفوعا ولفظه من فاوض الحجر الاسود فانما
يفاوض يد الرحمن وهذا التاويل لهذه الالفاظ لما ذكرنا من صرف فهم العامة
عن الجسمية وهو ممكن ان يراد ولا الجزم بارادته خصوصًا على قول اصحابنا
يعني الماتريدية انها اي الالفاظ المذكورة من المتشابهات وحكم

[margin: وحاصله [illegible] ... استلزام الجارحة كالنزول ونحوه]
[margin: والوجه بالذات]
[margin: لعله امين]

المتشابه

المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذه الدار دار التكليف والابتلاء
وان لا يمكن ذلك بان كانت معرفته في هذه الدار مرجوة لكان قد علم لمن
خصصه له من العباد وذلك بناء على القول بان الوقف في الاية على قوله
الا الله وهو قول الجمهور واعلم ان كلام امام الحرمين في الارشاد يميل الى طريق
التاويل ولكنه في الرسالة النظامية اختار طريق التفويض حيث قال والذي
نرتضيه رأيا وندين الله به عقدا اتباع سلف الامة فانهم درجوا
على ترك التعرض لمعانيها وكانه رجع الى اختيار التفويض لتاخر الرسالة
ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام الى التاويل فقال في بعض فتاويه طريقة
التاويل بشرط قربها الى الحق ويعني بشرط ان يكون على مقتضى لسان
العرب وتوسط ابن دقيق العيد فقال يقبل التاويل اذا كان المعنى اولى به
قريبا مفهوما من تخاطب العرب ويتوقف فيه اذا كان بعيدًا وجرى شيخنا
المصنف على التوسط بين ان تدعو الحاجة اليه لخلل في فهم العوام وبين
ان لا تدعو الحاجة لذلك الاصل التاسع انه تعالى يرى بالابصار في دار
القرار ونظم المصنف تبعا لحجة الاسلام هذا الاصل في سلك
اصول الركن العشر المعقودة للذات ان نفي الجهة يتوهم انه مقتضى لانتفاء
الرؤية فاقتضى المقام رفع هذا التوهم ببيان جواز الرؤية عقلا ووقوعها
سمعا فهو كالتتمة للكلام في نفي الجهة والمكان والكلام في الرؤية في مقامات
ثلاثة الاول في تحقيق معناها تحريرا لمحل النزاع بيننا وبين المعتزلة
فنقول اذا نظرنا الى الشمس مثلا فراينا ثم اغمضنا العين فانا نعلم
الشمس عند التغميض علما جليا لكن في الحالة الاولى امر زائد وكذا اذا
علمنا شيئا علما تاما جليا ثم راينا ه فانا ندرك بالبديهة تفرقة بين الحالتين
وهذا الادراك المشتمل على الزيادة نسميه الرؤية ولا يتعلق في
الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فهل يصح ان يقع بدون المقابلة
والجهة والمكان ليصح تعلقه بذات الله تعالى مع التنزه عن الجهة والمكان
المقام الثاني في جوازها عقلا والثالث في وقوعها سمعا اما المقام الثاني

[margin: وقال بعضهم التاويل اولى في هذا الزمان لاجل الاحتراز من العثرة في زمان الجهال يعتقدون كلما يقال عندهم والضرورة التاويل شرح]
[margin: اي الا ابن همام رحمه الله تعالى]

فقال الآمدي اجمع الائمة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا جايزة عقلاً الأخرى
واختلفوا في جوازها سمعاً في الدنيا فاثبته قوم ونفاه اخرون وهل يجوز
ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤية وان
لم تكن رؤيا حقيقية ولا خلاف عندنا انه تعالى يرى ذاته المقدسة والمعتزلة
حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذي الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته
واما المقام الثالث فقد اطبق اهل السنة على وقوع الرؤية في الاخرة
واختلفوا في وقوعها في الدنيا ومقصود المصنف حجة الاسلام في هذا المقام
الاستدلال على وقوعها في الاخرة فقدم الاستدلال عليه بالنقل ثم استدلا
بالنقل على الجواز على انه يلزم من ثبوت الوقوع في الاخرة بدليل ثبوت الجواز
ثم استدلا بالعقل على الجواز اما الحكم بالوقوع في الاخرة نقلا اي من جهة
النقل فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة اي ذات نضرة وبهجة
تهلل الوجه وبهاؤه الى ربها ناظرة تراه مستغرقة في مطالعة جماله بحيث
تغفل عما سواه فتقديم المعمول على هذا للحصر ادعاءً ويصح كونه لمجرد
الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر ويكون المعنى مكرمة بالنظر الى
ربها وقوله عم هل تضامون في رؤية القمر ليلة البدر ليس بينكم
وبينه سحاب كذلك ترون ربكم والحديث في الصحيحين بالفاظ منها عن
ابي هريرة رضه ان الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا فقال عم هل تضارون
في القمر ليلة البدر قالوا لا يا رسول الله قال فهل تضارون في الشمس ليس
دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله قال فانكم ترونه كذلك الحديث وقوله
تضارون بضم التاء والراء المشددة من الضرار ومخففة من الضير وتضامون
بالميم مخففة بدل الراء كما اورده المصنف من الضيم وهو بمعنى الضير اي هل
يحصل لكم في ذلك ما تعتقد معه الرؤية بحيث تشكون فيها واحاديث
الرؤية متواترة معنى فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كثير من الصحابة ذكرنا
عدة منهم في حواشي شرح العقايد ولم يتعرض المصنف ولا اصله لوقوع الرؤية
في الدنيا والقايلون بوقوعها تمسكوا لوقوعها في الجملة برؤيته صلعم

ليلة

ليلة المعراج كما ذهب اليه جمهور من تكلم في المسئلة من الصحابة واما الجواز مطلقا
فقد استدل به المصنف كاصله نقلا بقوله ونفس ابجر عطفا على المجرور
باللام اي ولنفس سؤال موسى عم الرؤية فانه يدل على جوازها اذ لا يليق بال
نبي كريم من اولي العزم من الرسل ان يجهل وعلى ما يستحيل عليه ارايت المعتزلة
بل ذا التبصيرة اعلم بالله سبحانه من نبيه موسى عم حيث علم اي المعتزلي
ما يجب لله وما يستحيل عليه ما لا يعلمه نبيه وكليمه عم مع ان المقصود من
بعثة الانبياء عم الدعوة الى العقايد الحقة والاعمال الصالحة وفي الا
تيان بلفظ نفس تنصيص على ان الاستدلال بالاية من جهة سؤال
الرؤية وهو يشير الى ان في الاية دلالة من جهة اخرى هي انها تضمنت
تعليق الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن فالرؤية المعلقة به امر ممكن
فيستدل بالاية من وجهين كما قرر في محله وقد علمت بما قررناه الى هنا
جملة ما استدل به المصنف كاصله على الوقوع وعلى الجواز نقلا واما الاستدلال
عقلا فلانه اي النظر الى الرب تعالى قد دل العقل على جوازه لانه غير مؤد الى محال
فوجب بهذه الدلالة ان لا يعدل عن الظاهر اي ظاهر لفظ النظر في قوله تعالى
الى ربها ناظرة ولفظ الرؤية في الحديث اذ العدول عنه اي عن الظاهر انما يجوز
عند عدم امكانه لا مع امكانه وقوله اي كونه غير مؤد الى محال ان الرؤية اي
لان الرؤية نوع كشف وعلم للمدرك بصيغة اسم الفاعل بالمرئي ويخلقه الله تعالى
اي يخلق هذا النوع من الكشف والعلم عند مقابلة الحاسة للمرئي
بالعادة اي بحسب ما جرت به عادته تعالى ويجوز عقلا ان يخرق هذه العادة
بان يخلق هذا القدر من العلم بعينه من غير ان ينقص منه قدر من الادراك
خلقا كاينا من غير مقابلة بين الباصرة والمرئي بجهة اي في جهة معها
اي مع تلك المقابلة مسافة خاصة بين الحاسة والمرئي الكاين في تلك
الجهة ومن غير احاطة بمجموع المرئي وقد اشار المصنف بقوله من غير ان ينقص
منه قدر من الادراك الى ان مسمى الرؤية هو الادراك المشتمل على الزيادة
على الادراك الذي هو علم جلي كما قدمناه اول هذا الاصل اذ هو العلم الذي

لاينتقص منه قدر من الادراك واشار بقوله من غير مقابلة بجهة الى دفع قولي المعتزلة والحكما ان من شرايط الرؤية مقابلة المرئي للباصرة في جهة من الجهات وبقوله ومسافة خاصة الى رد قولهم ان من شرايط الرؤية عدم غاية البعد بحيث ينقطع ادراك الباصرة وعدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية ولذا لا يرى باطن الاجفان هو واشار بقوله واحاطة بمجموع المرئي الى نفي كون الرؤية يستلزم الاحاطة بالمرئي لتكون ممتنعة في حقه تعالى لانه لا يحاط به قال تعالى ولا يحيطون به علما والحاصل انه يجوز عقلا ان يخلق القدر المذكور من العلم في الحي على وفق مشيته تعالى من غير مقابلة لجهة الى اخره وعبر بقوله بمجموع تنبيها على انه اذا ثبت ان المجموع المركب من اجزاء متناهية يرى دون احاطة فالذات المنزهة عن التركيب والتناهي والحد والجهة اولى بان تنفك رؤيتها عن الاحاطة وقد استدل المص لجواز الرؤية من غير مقابلة واحاطة بوقوع امور ثلاثة الاول ما تضمنه قوله كما قد خلقه والجار والمجرور في موضع الحال من المفعول وهو قوله هذا القدر من العلم اي جاز ان يخلقه دون ان ينتقص منه قدر من الادراك من غير مقابلة مشبها بما قد خلقه تعالى لمن شاء من غير مقابلة لهذه الحاسة اي البصر اصلا كما وقع للنبيه عم فقد روي عنه عم انه قال لهم اي للصحابة المصلين معه واصفوا خلفكم فاني اراكم من وراء ظهري وهو في الصحيحين من حديث انس بلفظ اتموا صفوفكم فاني اراكم من وراء ظهري وللبخاري من انس اقيمت الصلاة فاقبل علينا رسول الله عم بوجهه فقال اقيموا صفوفكم وتراصوا فاني اراكم من وراء ظهري وللنسائي عنه عم كان يقول استووا استووا فوالذي نفسي بيده اني اراكم من خلفي كما اراكم من بين يدي فقد اراه بلفظ روي الدال على التمريض عند المحدثين مخالفة لقاعدتهم والامر الثاني ما تضمنه قوله وكما انا نرى السما اي وكما يشملها رؤيتنا السما فانا نراها ولا نحيط بها فالجار والمجرور في محل نصب حال اثانيه بناء على تعدد الحال مع واو العطف او عطف على الحال والامر الثالث ما تضمنه

قوله

والثالث منها لجوازها دون مقابلة والثاني لجوازها من غير احاطة فالاول هو

للنبيه م

استووا استووا م

قوله وكما يرانا الله اي حال كون ذلك القدر من العلم المسمى بالرؤية هو مشبها في كونه دون مقابلة رؤية الله ايانا فانه تعالى يرانا من غير مقابلة في جهة باتفاقنا نحن وانتم معشر المعتزلة والرؤية نسبة خاصة بين طرفي راء ومرئي فحاطر فاها اي متعلقاها فان اقتضت اي هذه ان فرض ان تلك النسبة تقتضي عقلا اي من جهة العقل بان يحكم العقل باقتضايها كون احدهما اي احد طرفيها في جهة باعتبار التعلق بان نفرض ان تعلقها لا يصح عقلا الا كذلك اقتضت كون طرفها الاخر كذلك اي في جهة لاشتراكهما في التعلق فاذا ثبت بوفاق الخصمين عدم لزوم ذلك اي انه لا يلزم عقلا توقف صحة التعلق على الكون في الجهة في احدهما اي احد طرفيها لزوم في الطرف الاخر مثل لاشتراكهما في التعلق فكان الثابت عقلا بوفاقهما نقيض ما فرض هو فثبت انتفا ما فرض والابالزم الاخر ذلك بان فرض اللزوم في احدى الطرفين وعدمه في الاخر فتحكم اي فهو تحكم محض ويقال في الاستدلال على جواز الرؤية ايضا كما جاز ان يعلم البارى سبحانه من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك الى من غير كيفية وصورة لما قلنا آنفا ان الرؤية نوع علم خاص يخلقه الله تعالى في الحي غير مشروط بمقابلة ولا غيرها مما ذكر وقوله وحصول المسافة والمقابلة في الجهة والمسافة بين الراي والمرئي وحصول الاحاطة اي احاطة الراي ببعض المرئيات وحصول ادراك الصورة اي صورة المرئي فليكن في الغايب كذلك وانه باطل لتنزه البارى تعالى عن ذلك فانتفت الرؤية في حقه لانتفا لازمها وتقرير الجواب منع الملازمة وسنده ان حصول المسافة والمقابلة والاحاطة والصورة ثم اي هنا انما يعني في الرؤية في الشاهد لاتفاق كون بعض المرئيات كذلك اي يتصف بالمقابلة على المسافة المخصوصة وبالاحاطة به وبالصورة لكونه جسما لا لكونها اي الامور المذكورة معلولا لعلتها لهذا النوع من العلم المسمى رؤية لثبوته اي ذلك النوع المسمى رؤية مع انتفايها اي مع انتفا الامور المذكورة على ما بيناه بالاستدلال السابق والمعلول لا يثبت مع انتفا علته والا لم تكن علة له والله اعلم

الاصل العاشر

اي بعاد ادمرئ هو

العلم بانه تع واحد لا شريك له اعلم ان المص ذكر اولا ان الركن الاول منحصر
في عشرة اصول ثم العلم بامور عشرة ومقتضى التطبيق بين اجماله وتفصيله
ان يصدر كل اصل منها بلفظ العلم كما صنع حجة الاسلام ولعل اقتصار
المص على الترجمة بالعلم في الاصل الاول والاصل العاشر دون
الثمانية التي بينهما ايثار للاختصار واعتمادا على التصريح بذلك في
محل الاجمال مع الاشعار بالاولى والاخر بان المقصود العلم فان قلت لم اخر
المص هذا الاصل التوحيد مع انه المقصود الاهم الذي دعا اليه الانبياء عم
قلت لما كان التوحيد يعم اعتقاد الوحدانية في الذات والصفات والا
فعال وكان ما تقدم من الوجود والقدم وسائر ما يعتقد له الاصول السابقة
او صافا للباري سبحانه كل منها من متعلقات التوحيد اقتضى ذلك تقديمها
ليعلم بانه متوحد بذاته تع عن ساير الذوات من الازلية والابدية والتعالي
عن الجسمية والجوهرية والعرضية فان قلت فلم لم يقدم التوحيد على الكلام
في الاستواء والرؤية قلت لان الكلام في ذلك تتمة للكلام على نفي
الجسمية ونحوها واعلم ايضا ان الوحدة تطلق بمعنى انتفاء قبول الانقسام
وبمعنى انتفاء التشبيه والباري تع واحد بكل من المعنيين ايضا اما الاول
فلتعاليه عن الوصف بالكمية والتركب من الاجزاء والحد والمقدار واما
الثاني فحاصل انتفاء المشابه له تع بوجه من الوجوه حتى يستحيل ان
يوجد واجبان فاكثر وهذه الاستحالة هي التي عقد هذا الاصل
لاثباتها بالدليل استدل لاثباتها الامام الحجة حجة الاسلام الغزالي رحمه الله
بقوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فقال هو برهانه فساق الاية
ثم قال وبيانه اي بيان البرهان وهو الاية فمرجع الضمير في عبارة الحجة
البرهان وهو الاية وفي عبارة المص هو قوله تع الى اخره وهو الاية فالمعنى
فبيانه والمراد على كل منهما بيان وجه دلالتها وهو انه لو كانا اثنين يعني
لو فرض وجود اثنين كل منهما متصف بصفات الالوهية التي منها الالوهة
وتمام القدرة واراد احدهما امرا فالثاني ان كان مضطرا الى مساعدته

وإعلم ان الوحدة تفسر بمعان كثيرة لكن امام الحرمين الواحد الموجود المتعالي عن الانقسام وقيل معناه المتوحد الذي لا مثل له

والمراد نفي قبوله تعالى للانقسام في ذاته ونفي النظير له في الالوهية ونفي شريك له في فعل من الافعال وهذا معنى الوحدة في حقه تعالى واما اذا اطلقت في حق غيره مطلقا فتطلق على وحدة النوع كزيد وعمرو في الانسان ووحدة الجنس كالناطق والصاهل في الحيوان ووحدة الشخص كوحدة زيد في ذاته وان كثرت اجزائه المتصلة

سكان هذا له الثاني مقهورا عاجزا ولم يكن الا قادرا وان كان قادرا
على مخالفته وموافقته كان الثاني قويا قاهرا والاول ضعيفا قاصرا
فلم يكن الا قاهرا انتهى وفي نسخ الاحياء هنا قادرا ابدلا
قاهرا وهذا الذي ذكره حجة الاسلام ابتداء تقرير برهان التوحيد
لا للزوم الفساد المذكور في الاية فليس بيانا للاية وانما بيانها
بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد ولو ان نقول بل ما ذكره الحجة
بيان للاية وتقرير لدلالتها برهان التوحيد المعروف ببرهان التمانع
بناء على ما في الاية من الاشارة اليه كما سياتي التنبيه عليه في كلام العلامة
العلا البخاري وان كان تقرير شرح العقائد لبرهان التمانع على وجه
اخر فهو يرجع اليه وانما يكون ابتداء التقرير بالنظر الى عبارة الاية
فان معناها لزوم الفساد بتقدير التعدد ونحن نقرره فنقول الكلام
في اثبات التوحيد بلزوم الفساد عند التعدد كما نطقت به الاية اما
ان يكون مع الملي او غيره وهل المراد بالملي من اتبع ملة نبي من الانبياء
وهو معناه المشهور او المراد به من اعتقد حقية ملة نبينا محمد صلعم الملايم
لكلام المص هو الثاني فاما الملي فيلزمه القطع بوقوع فساد هذا
النظام على التقدير المشار اليه في الاية اي تقدير تعدد الاله اذ هو يعني
الملي قاطع بان الله تع اخبر بوقوعه مع التعدد وما اخبر تع بوقوعه فهو
واقع لا محالة لاستحالة الخلف في خبره تع واما غيره اي غير الملي فيلزمه
ذلك ايضا اي يلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام بتقدير التعدد
جبرا اي من جهة الجبر اي القهر له بمحاجة ثبوت الملة اي كونها حقا فان
المعجزات الباهرة التي منها القران الكريم الباقي اعجازه على وجه الدهر
ادلة قائمة على حقية الملة قاهرة للخصم لا يستطيع ردها ثم والا
شارة الى اخبار الله تع بوقوع الفساد بتقدير التعدد الثابت بالملة
وقوله وعلى عطف على قوله جبرا اي او القطع بوقوع الفساد بتقدير
التعدد من جهة علم توجبه العادة والعلوم العادية يحصل بها القطع

اي بالمحاجة بمجموع امرين ثبوت الملة ثم اخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد

كالعلم بحال الغيبة عن جبل عهدناه حجرًا انه اي بانه حجر الان اي حال غيبته
عنه لم ينقلب ذهبًا مثلًا فهي اعني العلوم المستندة الى العادة داخلة
في مسمى العلم الماخوذ فيه عدم احتمال النقيض وقوله والعلوم مبتدا
خبره قوله داخلة ولو اي ولو دخول العلم العادي في مسمى العلم
اجيب عن ايراد حرره مجمل تعريف العلم بانه صفة توجب لمحلها تمييزًا
لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز فانه قد اورد على تعريفهم العلم
بذلك انه غير منعكس لانه يخرج عنه العلوم العادية وهي المستندة
الى العادة كالعلم بحجرية الجبل في المثال السابق لاحتماله النقيض لجواز
خرق العادة مع انه اي العلم العادي علم اي داخل في مسمى العلم ومعدود
من اقسامه وقوله بان الاحتمال متعلق بقوله اجيب اي اجيب
عن الايراد المذكور بان احتمال النقيض فيه اي في العلم العادي بمعنى انه
لو فرض العقل خلافه لم يكن ذلك الفرض محالًا لان تلك الامور
العادية ممكنة في ذواتها والممكن لا يستلزم فرض شيء من طرفيه
محالا وذلك الاحتمال بهذا المعنى لا يوجب عدم الجزم المطابق للواقع
بان الواقع الان خلاف ذلك الممكن فرضه لان الاحتمال المنافي لهذا الجزم
هو ان يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال
كما في الظن او في المال كما في الجهل المركب والتقليد ومنشاؤه ضعف
ذلك التمييز اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده الى موجب
وهذا الاحتمال هو المراد في التعريف لا الاحتمال بالمعنى الاول فاثبتوا
فيه اي في العلم العادي ثبوت الجزم والمطابقة للواقع والموجب اعني
بالموجب العادة القاضية التي لم يوجد فيها خرقها وهي احد اقسام هو
الموجب في قولهم في تعريف العلم انه حكم الذهن الجازم المطابق للواقع
لموجب ان الموجب الذي يستند اليه الجزم اما حس او عقل او عادة
وذلك اي ما ثبت فيه الجزم والمطابقة والموجب هو معنى العلم
القطعي بان الواقع كذا فيحصل اي فبسبب العادة التي لم يوجد

قط

فقط خرقها يحصل لنا العلم القطعي بان الواقع الفساد على تقدير تعدد الالهة
لان العادة المستمرة التي لم يعهد فيها قط اختلالها في ملكين مقتدرين في
مدينة واحدة عدم الاقامة على موافقة كل للاخر في كل جليل وحقير من الامور
بل تابى نفس كل منهما دوام الموافقة وتطلب الانفراد بالمملكة والقهر للاخر
فكيف بالالهين والالهة والحال ان الاله يوصف باقصى غايات التكبر
كيف لا تطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الاخر كما اخبر الله سبحانه
بقوله ولعلا بعضهم على بعض هذا اما ان توهم لا امكان والنفس يخطر للمتامل
نقيضه اصلا فضلا عن اخطار فرضه اي فرض النقيض مع الجزم
بان الواقع هو الطرف الاخر وعلى هذا التقدير هو علم قطعي لا تردد فيه نوجه
وانما غلط من قال غير هذا بان قال ان الاية حجة اقناعية من قبل اي من
جهة انه اذا خطر ببالهم النقيض اعني دوام اتفاقهما لم يجدوه مستحيلا في العقل
ويفيد ما ذكرناه فيما مر انفا من انه لم يوخذ في مفهوم العلم القطعي استحالة
النقيض بل الماخوذ فيه مجرد الجزم الكاين عن موجبه بان الطرف الاخر المقابل
للنقيض هو الواقع وان كان نقيضه لم يستحيل وقوعه وبهذا يظهر
ان الاية حجة برهانية تحقيقية لا اقناعية والله سبحانه الموفق للصواب
ومن ظهور دخوله في العلم بما ذكرنا اي بسبب ما قررناه انفا ان كون بعض
الناس القائل بان الملازمة اقناعية او ظنية ونحوه فان بعض معاصري المولى
سعد الدين وهو الشيخ عبد اللطيف الكرماني قد صدر منه تشنيع بليغ
على قوله في شرح العقائد ان الاية حجة اقناعية والملازمة عادية اي لا عقلية
والمعتبر في البرهان الملازمة العقلية واستند هذا المعاصر في تشنيعه
الى ان صاحب التبصرة كفرا بهاشم بقوله في دلالة الاية وما تقدم من
كلام شيخنا المصري يفيد منع كون الملازمة العادية غير معتبرة في البرهان
ودعوى اعتبارها وجهه ان المقصود من البرهان حصول العلم بالمدلول
والملازمة العادية تحصله واعلم ان العلامة المحقق الزاهد علا الدين
محمد بن محمد البخاري الحنفي تلميذ المولى سعد الدين قدس الله تعالى سرهما قد

مل

ابن معام

اجاب عن الاعتراض والتكفير بما رايت ان اسوق بلفظه لاشتماله على فوايد
قال رحمه الله مع الاجابة عن الجواب على وجه يرشد الى الصواب يتوقف على ما اورده
الامام حجة الاسلام رض وحاصله ان الادلة على وجود الصانع وتوحيده
تجري مجرى الادوية التي يعالج بها مرض القلوب والطبيب ان لم يكن حاذقا
مستعملا للادوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان افساده
اكثر من اصلاحه كذلك الارشاد بالادلة الى الهداية اذا لم يكن على قدر
ادراك العقول كان الافساد بالادلة اكثر من اصلاحها وح
يجب ان لا يكون طريق الارشاد لكل احد على وتيرة واحدة فالمؤمن
المصدق سماعا وتقليدا لا ينبغي ان تحرك عقيدته بتحرير الادلة
فان النبي صلعم لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم باكثر من التصديق
ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي او بيقين برهاني
والجافي الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصر على الباطل
لا ينفع معه الحجة والبرهان وانما ينفع معه السيف والسنان والشاكون
الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم الى فهم البرهان العقلي المفيد
للقطع واليقين ينبغي ان يتلطف في معالجتهم بما امكن من الكلام
المقنع المقبول عندهم لا بالادلة اليقينية البرهانية لقصور عقولهم
عن ادراكها لان الادلة ابنية العقل المجرد عن الامور العادية لا يختص الله
به الا الاحاد من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم
لا يدركون براهين العقول كما لا يدرك نور الشمس ابصار الخفافيش
بل تضرهم الادلة القطعية البرهانية كما تضر رياح الورد الجعل وفي
مثل هذا قيل فمن منح الجهال علما اضاعه ومن منع المستوجبين فقد
ظلم واما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فيجب المحاجة معه
بالدليل القطعي البرهاني اذا تمهد هذا فنقول لا يخفى ان التكليف
بالتصديق بوجود الصانع وبتوحيده يشمل الكل من العامة والخاصة
وان النبي صلعم امر بالدعوة للناس اجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين

عامتهم

عامتهم عن ادراك الادلة القطعية البرهانية قاصرون ولا يجدي معهم الا الادلة
الخطابية المبنية على الامور العادية والمقبولة التي الفوها وحسبوا انها
قطعية وان القران العظيم مشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية
التي لا يعقلها الا العالمون وتحليل ما هو بطريق الاشارة على ما بينه الامام
الرازي في عدة ايات من القران وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول
عقولهم الى ادراكها بطريق العبارة تكميلا للحجة على الخاصة والعامة على ما يشير
اليه قوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقد اشتمل عليهما اي البرهاني
والخطابي المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض
بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الالهة ولا يخفى ان لزوم فسادهما
انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين ان الاختلاف ليس بلازم
قطعيا لامكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادي وقد اشار اليه الامام
الرازي حيث قال اجرى الدليل الممكن اي الاختلاف مجرى الواقع بناء على
الظاهر ولا يخفى على ذوي العقول السليمة ان ما لا يكون في نفس الامر
لازما قطعيا لا يصير بجعل الجاعل وتسميته اياه برهانا ودليلا قطعيا
زعما ان تسميته قطعيا وبرهانا صلابة في الدين ونصرة الاسلام والمسلمين
هيهات هيهات فان ذلك يعود جرحا لطعن الطاعنين ونصرة الدين لا يحتاج
الى ادعاء ما ليس بقطعي قطعيا لاشتمال القران على الادلة القطعية
العقلية التي لا يعقلها الا العالمون بطريق الاشارة النافعة للخاصة وعلى
الادلة الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة واما البرهان العقلي
القطعي المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان التمانع القطعي باجماع
المتكلمين المستلزم لكون تعدد الهين قادرين لعجزهما او عجز احدهما
على ما بين في علم الكلام وكلاهما محال عقلا على ما بين فيه ايضا لا التمانع
الذي تدل عليه الاية بطريق العبارة بل التمانع قد يكون برهانيا وقد يكون
خطابيا ولا ينبغي ان يتوهم ان كل تمانع عند المتكلمين برهان وقطعية
لزوم الفساد المدلول عليه بالاشارة لا ينافي خطابية لزوم الفساد

عبارة واشارة في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لتنبيه ان اما الدليل الخطابي ح

المدلول عليه بالعبارة لان الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدور
بين قادرين وعجز الالهين الكل وضلال او عجز احدهما والفساد المدلول
عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس فاين
احدهما عن الاخر وح لا ينبغي ان يتوهم انه يلزم من انتفا جواز الاتفاق
على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على انه يستلزم امتناع
تعدد الالهة عقلا فيلزم منه انتفا جواز الاتفاق لانه فرع امكان
التعدد وانتفا جواز الاتفاق على طريق الفساد المدلول عليه بطريق
بطريق العبارة لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلا وانما يستلزمه
عادة والاستلزام العادي لا ينافي عدم الاستلزام العقلي فليتامل
ثم ذكر بقية الجواب وضمنه التعجب من تكفير صاحب التبصرة لمن قال ان دلالة
الاية ظنية ونحو ذلك والاخير بعد معرفة ما قررناه من كلام شيخنا وجه
قول هذا المجيب ان الاية دليل خطابي اقناعي واعلم انه قد وقع للمولى
سعد الدين اواخر شرح العقايد ما ينافي بظاهره كلامه في اوايله ويوافق
كلام شيخنا فانه قال في الكلام على المعجزة ما نصه وعند ظهور المعجزة
يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق
عقيب ظهور المعجزة الى اخر كلامه وهو مبسوط واضح والله ولي الهداية
والتوفيق **الركن الثاني العلم بصفات الله تعالى** ومداره على عشرة
اصول حاصل ستة منها العلم بانه تعالى قادر عالم حي مريد وهذه الاصول
الستة هي من ترتيب حجة الاسلام الاربعة الاولى والثامن والتاسع
فانه عقد الاصل الاول للعلم بانه تعالى قادر والثاني للعلم بانه تعالى عالم
والثالث للعلم بكونه تعالى حيا والرابع للعلم بكونه تعالى مريدا وعقد الاصل
الثامن لبيان ان علمه تعالى قديم والتاسع لبيان ان ارادته تعالى قديمة
وقد قدم المص ما تضمنه الاصلان الاولان بقوله لا شبهة في وحدانيته
في الالوهية تعالى وتقدس بثبت استنادها كل الحوادث اليه تعالى والالوهية الاتصاف
بالصفات التي لاجلها استحق ان يكون معبودا وهي صفاته التي توجبا

سبحانه

سبحانه خلافا لمن اشرك له في شي منها ومن خواص الالوهية ومنها الايجاد
من العدم وتدبير العالم والغنى المطلق عن الموجب والموجد في الذات
وفي كل من الصفات فثبت افتقار الحوادث في وجودها اليه فكل حادثة
من السموات وحركات كواكبها الثابتة وحركات كواكبها السيارة
على النظام الذي لا اختلال فيه والارضين وما فيها وما عليها من نبات
وحيوان وجماد وما بينهما من السحاب المسخر ونحوه كل ذلك مستند
في وجوده الى الباري سبحانه وهو اي الشان ان هذه الحوادث مشاهد
لنا منها كمال الاحسان في ايجادها من اتقان صنعها وترتيب خلقها
وما هديت اليه الحيوانات من مصالحها العظيمة من الالات لها على مقتضى
الحكمة البالغة البارعة التي يطلع على طرف منها علم التشريح ومنافع خلقة
الانسان واعضايه وقد كتبت على ذلك مجلدات ويستلزم ذلك
اي استناد وجودها اليه تعالى وكمال الاحسان في ايجادها قدرته تعالى اي ثبوت
صفة القدرة له وهي صفة تؤثر على وفق الارادة ويستلزم ذلك ايضا
علمه تعالى بالفعل وبوجوده والعلم بهذا الاستلزام فيهما ضروري ولكن
ينبه عليه بان من راى خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على
معان دقيقة علم بالضرورة ان كاتبه المنشي له عالم بتاليف الكلام
والكتابة قادر عليهما وينضم الى هذا اي الى ثبوت العلم له بدليل الاية السابق
انه هو الموجد لافعال المخلوقات كما سياتي بيانه في الاصل الاول من
الركن الثالث فيلزم منه اي يلزم مما ذكر من المنضم والمنضم اليه علمه بكل جزئي
جزئي خلافا للفلاسفة في قولهم انه تعالى يعلم الكليات وانه تعالى يعلم الجزئيات
على وجه كلي لا على الوجه الجزئي وهو باطل اذ كيف يوجد ما لا يعلمه وقد
ارشد الى هذا الطريق قوله تعالى الا يعلم من خلق وسنبين معنى صفة العلم
في حقه تعالى وههنا تنبيهات ثلاثة احدها ان في قوله وهو مشاهد منها
كمال الاحسان تنبيها على ان حكمنا بان كل ذلك هو بحسب ما شاهده
بابصارنا وبصايرنا بان تدركه عقولنا وتصل اليه افهامنا حتى نقتضي

بانه غاية الاحتياط عندنا لا بمعنى انه لا ايمكن في مقدورات الباري تعالى ما هو
ابدع منه كما هو طريق الفلاسفة لان العقيدة ان كلا من مقدوراته
ومعلوماته لا يتناهى كما صرح به حجة الاسلام في العقيدة المعروفة
بترجمة عقيدة اهل السنة والجماعة من كتاب الاحياء وذكر في الاحياء
ما وقع في بعض كتب الاحيا ككتاب التوكل مما يدل على خلاف ذلك فانه
والله اعلم صدور عن ذهول عن ابتنائه على طريق الفلاسفة وقد انكره
الايمة في عصر حجة الاسلام وبعده ونقل انكاره عن الايمة الحافظ
الذهبي في تاريخ الاسلام الثاني ان معنى كونه تعالى قادرا انه يصح
منه ايجاد العالم وتركه كما يدل عليه ما قدمناه من ان القدرة صفة هو
تو ثر على وفق الارادة فليس شيء من ايجاد العالم وتركه لازما لذاته
بحيث يستحيل انفكاكه عنه الى هذا ذهب المليون وقد انكرت الفلاسفة
القدرة بهذا المعنى فقالوا ايجاده العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته
فيمتنع خلوه عنه وليس هذا اختلافا منهم في تفسير القادر بانه الذي
ان شا فعل وان شا لم يفعل الا انهم زعموا ان مشية الفعل الذي هو
الفيض والوجود لازمة لذاته كلزوم ساير الصفات الكمالية لتوهمهم
ان ذلك وصف كمال الثالث ان متعلق العلم اعم من متعلق القدرة فان
العلم متعلق بالواجب والممكن والممتنع والقدرة انما تتعلق بالممكن دون
الواجب والممتنع هذا تقرير ما تضمنه الاصلان الاولان واما ما تضمنه
الاصل الثالث فقد قرره بقوله والعلم والقدرة اي الاتصاف بهما بلا
حياة اي بلا اتصاف بها محال وليس معنى الحياة في حقه تعالى ما يقوله
الطبيعي من قوة الحس ولا قوة التغذية ولا القوة التابعة للاعتدال
النوعي التي تفيض عنها ساير القوى الحيوانية ولا ما يقوله الحكما وابو
الحسين البصري من ان معنى حياته تعالى كونه يصح ان يعلم ويقدر بل هي
صفة حقيقية قايمة بالذات تقتضي صحة العلم والقدرة والارادة ولا يخفى
لما سبق تنزهه تعالى عن كونها كيفية او عرضا وكذا الا كل صفة من صفات

والارادة م

ذاته تع

تعالى وتقدس ثم قال لاثبات صفة الارادة وهي ما تضمنه الاصل الرابع
كل صادر عنه تعالى من الممكنات في وقت من الاوقات كان من الممكن صدوره عنه
فيه اي صدور ضد ذلك الصادر بدله في ذلك الوقت او صدوره هو اعني ذلك
الصادر عنه في وقت اخر قبل ذلك الوقت الذي صدر فيه او بعده فتخصيصه
بذلك الوقت كونه فيه دون ذلك الممكن الاخر ودون ما قبل ذلك الوقت وما بعده
لا بد من كونه بحرف القدرة المناسبة للضدين والوقتين مناسبة كاينة على السوا
عن ايجاده متعلق بقوله بصرف اي لا بد من كون ذلك التخصيص لمعنى يصرف القدرة عن
ايجاد ذلك الممكن في غير ذلك الوقت او ايجاد غيره اي غير ذلك الممكن بدله في ذلك
الوقت فالعطف في قوله او غيره على الضمير المجرور وهو الهاء في ايجاده دون اعادة الجار
وقوله الى تخصيصه متعلق بيصرف ابتداء اي لمعنى يصرف عن ايجاد ذلك الممكن في غير ذلك
الوقت او ايجاد غيره فيه الى تخصيص ذلك الممكن دون غيره بذلك الوقت المخصوص ولا نعني
بالارادة الا ذلك المعنى المخصص له اي ذلك المعنى الذي عنيناه بالارادة صفة حقيقية
وجودية قايمة بذاته توجب تخصيص المقدور دون غيره بخصوص وقت ايجاده دون ما
قبله وما بعده من الاوقات وكل من العلم والارادة قديم وهذا ما تضمنه الاصلان الثامن
والتاسع وهذا ما نبه عليه المصنف بقوله والعلم متعلق ازلا بذلك التخصيص الذي اوجبته
الارادة وهو كما مر انما تخصيص المقدور بخصوص وقت ايجاده كما ان الارادة في الازل
متعلقة بتخصيص الحوادث باوقاتها ولا يتغير العلم ولا الارادة بوجود المعلوم والمراد كما نبه
عليه قوله لم يحدث له تعالى علم بحدوث الحادث اي بسبب حدوثه ولا حدث له تعالى ارادة
بحسب كل مراد وما زعمه جهم ابن صفوان وهشام ابن الحكم من ان علمه تعالى بان هذا
قد وجد وذاك قد عدم حادث وما زعمت الكرامية من ان ارادته تعالى حادثة قايمة
بذاته كلاهما باطل لبطلان كونه تعالى محلا للحوادث وقد مر تقريره وحدوث الارادة
باطل ايضا للزوم افتقار الارادة الحادثة الى ارادة اخرى وافتقار هذه الاخرى
الى ثالثة ويتسلسل هذا الافتقار اذ لا يمكن حدوث بعض الارادات بلا ارادة تخصصه
بخصوص وقت ايجاده مع ان المقتضي لثبوت صفة الارادة ذلك الخصوص وهو حيني
الخصوص ملازم الحدوث لا ينفك عنه الحدوث اذ لا بد لكل حادث من مخصص له بخصوص

اي بصدوره

لمعنى صح

لبطلان كونه تعالى محلا للحوادث وقوله بعد
لان ... على ... قوله
وللزوم افتقار الارادة الحادثة الى ارادة اخرى

وقت ايجاده والعرض ان تلك الارادة حادثة بزعم الخصم فلا بد لها من ارادة
تخصصها فيلزم التسلسل المحال وايضا المحوج لتجدد العلم تجدد المعلوم وعروض
العلم اي تعلقه بالغفلة عنه فلو فرض عدم العروض كان فرض علم بان زيدا يقدم
غدا وكذا كعند طلوع الشمس مثلا فلم يعرض ذلك العلم بل استمر بحينه الى قدومه غدا
كذا كطلوع الشمس لكان قدومه معلوما بعينه وكذا العلم وعلم الله تعالى بالكل
قديم فاستحال لعدمه عروض به لانه عينه وما ثبت قدمه استحال عدمه كما يأتي
في صفة البقا واعلم انه يؤخذ من قول الشيخ ان العلم متعلق بالتخصيص الذي اوجبته
الارادة اذ وقوع الشي تابع لتعلق العلم اولا بوقوعه فان قيل هذا معاكس لما اشتهر
من قولهم العلم تابع للوقوع قلنا لا تعاكس لان معنى قولنا ان الوقوع تابع للعلم
انه حدث واقع على حسب ما تعلق به العلم القديم ومراد القائل بان العلم تابع
للوقوع ان العلم بوقوع الشي في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه فالعلم عندهم
الحكاية عنه والحكاية تابعة للمحكي وبهذا الاعتبار فالمعلوم اصل في التطابق والعلم كالاصل لانه
تابع له فيه **الاصل الخامس والاصل العاشر** في ترتيب
حجة الاسلام جمعهما المصنف هنا لتعلق الخامس بما ترجم له به وتعلق العاشر
بما تضمنه كل من الخامس ومن الاصول الستة السابق ذكرها فالاصل الخامس انه
تعالى سميع بصير بلا جارحة لا حدقة ولا اذن كما انه تعالى عليم بلا دماغ ولا قلب
لا كعلم المخلوق المختلف في محله اهو الدماغ او القلب ولا كسمع المخلوق الذي هو قوة مودعة
في مقعر الصماخ يتوقف ادراكها للاصوات على حصولها لهذا الموضع الحاسة
وتأثر الحاسة ولا كبصر المخلوق الذي هو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين الخارجتين
بل المراد بالعلم صفة وجودية قائمة بالذات توجب العالمية والمراد بالسمع صفة شأنها ادراك
كل مسموع وان خفي والمراد بالبصر صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك ~~صفة وجودية~~
~~قائمة بالذات~~ كل مبصر وان لطف فيرى سبحانه تعالى خفايا الامور حتى الاوهام والراي موضع
الرؤية والهواجس ما يخطر بالبال والوهم معناه هنا الوهم من خطرات العقل وجهه او هاجم
ويسمع صوت ارجل النملة الصغيرة المسماة بالذرة على الصخرة الملساء والمسموع
بفتح الميم الموضع الذي يسمع منه وثبوت صفتي السمع والبصر بالسمع فقد ورد وصفه

تعالى

قوله لانه بعين العرض الذي هو القيمة عدم العلم

ازلي

الانسان لو ... كالاصل لانه ليس باصل حقيقة

الحكم

تعالى بهما فانه يكاد يجيء في الكتاب والسنة وهو مما علم ضرورة من دين نبيه صلى
الله عليه وسلم فلا حاجة بنا الى الاستدلال عليه كسائر ضروريات الدين ومع ذلك
فقد استدل عليه المصنف كاصله بقوله لانهما صفتا كمال وقد اتصف بهما المخلوق
وهو تعالى الاحق بالاتصاف بهما من المخلوق والا لزم ان يكون للمخلوق من صفات
الكمال ما ليس للخالق وقال تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وقد الزم
ابراهيم عليه الصلاة والسلام اباه آزر الحجة بقوله يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا
يبصر فافاد ان عدمهما اي عدم السمع والبصر نقص لا يليق بالمعبود وكان
اللائق ان يحذف المصنف قوله من المخلوق لان افعل التفضيل المقترن بال يمتنع
الاتيان معه بمن كما تقرر في العربية وهل السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم
او راجعتان اليه ذهب الجمهور من اهل السنة الى الاول وذهب فلاسفة الاسلام
وابو الحسين البصري والكعبي الى الثاني وهو الذي يميل اليه المصنف لكنه عبر بالصفة
على طريق اهل السنة فقال واعلم انها يعني صفتي السمع والبصر يرجعان الى صفة
العلم ولينتدلا ابدي عليه لما قدمنا في الكلام على رؤية الباري تعالى من ان الرؤية نوع
علم وتزيد هنا السمع كذلك ومهما تحقق دخولهما وان رجعا الى صفة العلم بمعنى
الادراك فاثبات صفة العلم لا يغني في العقيدة عن اثباتهما تفصيلا للفظها الوارد
في الكتاب والسنة لانا متعبدون بما ورد فيها وقد مر ان الرؤية تشتمل على مزيد
ادراك والسمع مثلها والى هذا التحقيق يشير قول المصنف ان الرؤية نوع علم والسمع كذلك
مع قوله بعد ذلك سميع يسمع بصير بصفة تسمى بصرا ففي ذلك تنبيه على انه لا بد من الايمان
بهذين النوعين تفصيلا والاولى كما في شرح المواقف بناء على انهما صفتان زائدتان على العلم
ان يقال المراد والقائل بهما انما يدرك ويعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا
بعدم الوقوف على حقيقتهما وهنا انتهى الكلام في الاصل الخامس وقد شرع المصنف في الاصل
العاشر وهو ان له تعالى صفات زائدة على ذاته فقال ثم انه تعالى سميع يسمع وبصير
بصفة تسمى بصرا وعبر في التصريح بذلك دفعا لسبق الوهم الى المعنى من اطلاق المصدر
وكذا العليم وقدير بقدرة مريد بارادة وحي بحياة خلافا للفلاسفة والشيعة في نفيهم
الصفات الزائدة على الذات واسنادهم آثار هذه الصفات الى الذات والمعتزلة في نفيهم

لا بد منهم

زيادة صفة العلم وصفتي السمع والبصر وقولهم عالم بذاته لا بصفة زائدة وسميع بذاته
كذلك وبصير بذاته كذلك وانما اثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات لانه تعالى اطلق
على نفسه هذه الاسامي في كتابه وعلى لسان نبيه خطابا لمن هو من اهل اللغة والمفهوم
في اللغة من عليم ذات له علم ومن قدير ذات له قدرة وكذا سائر الاوصاف المشتقة
تدل على ذات وصفات لتلك الذوات بل يستحيل عندهم اي عند اهل اللغة عليم بلا
علم كاستحالته اي كاستحالة علم بلا معلوم او كاستحالة عليم بلا معلوم فلا يجوز صرفه
عنه اي عن معناه لغة الا لقاطع عقلي يوجب نفيه اي نفي معناه لغة ولم يوجد ثمه اي في
ايجاب نفي المعنى اللغوي ما يصلح شبهة فضلا عن وجود دليل واعلم انا وان اثبتنا الصفات
زائدة على مفهوم الذات فلا نقول انها غير الذات كما لا نقول انها عين الذات لان الغيرين
هما المفهومان اللذان ينفك احدهما عن الاخر في الوجود بحيث يتصور وجود احدهما مع
عدم الاخر وكل من الذات المقدسة وصفاتها لا يتصور انفكاك احدهما عن الاخر والله اعلم

الاصل السادس والاصل السابع انه تعالى متكلم بكلام قديم

ازلي باق ابدي قائم بذاته كما يقرر بها وقد عقد حجة الاسلام الاصل السادس في كونه
تعالى متكلما اجماع الرسل عليهم الصلاة والسلام فانه قد تواتر عنهم انهم كانوا ينسبون له
الكلام فيقولون ان الله تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام
فيثبت المدعي فان قيل صدق الرسل موقوف على تصديق الله اياهم اذ لا طريق الى معرفته
سواه وتصديقه تعالى اياهم اخبار عن كونهم صادقين والاخبار كلام خاص له تعالى فقد
توقف صدقهم في اثبات كلامه على كلامه تعالى وذلك دور قلنا لا دور لان تصديقه
تعالى اياهم باظهار المعجزة على وفق دعواهم فانه يدل على صدقهم ثم يثبت الكلام بان كانت المعجزة
من جنسه كالقرآن الذي يعلم اولا انه معجزة خارج عن طوق البشر ثم يعلم به صدق الدعوى ثم لم
يثبت كما اذا كانت المعجزة شيا اخر واثبات صفة الكلام له تعالى هو على ما يليق به سبحانه كسائر
الصفات فهو متكلم بكلام ليس بحرف ولا صوت هو تعالى به اي بذلك الكلام طالب لفعل او ترك
مخبر لعباده بما كان وما يكون بالنسبة الى وقت وجودهم اما انه يعني الكلام الذي هو صفة
له تعالى قديم فلانه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى وقوله هو به طالب مخبر اشارة الى ان
الكلام متنوع في الازل الى امر ونهي وخبر واستخبار ونداء والاول والرابع والخامس

الواع

(هامش: الذات ٢)

(هامش: [illegible])

انواع للطلب وتنوعه هذا لا ينافي كونه واحدا لان هذه الانواع ليست انواعا حقيقية انما هي انواع اعتبارية
يحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون
خبرا وباعتبار تعلقه بشيء اخر وعلى وجه اخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي واعلم ان كلامه
النفسي لا يوصف بانه متبعض ولا متجزئ ولا يوصف بانه عربي ولا سرياني ولا عبري انما العبري
والسرياني والعربي هو اللفظ الدال عليه ثم المخالف في صفة الكلام فرق منهم مبتدعة
الحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف واصوات تقوم بذاته وهو قديم وبالغوا حتى قال بعضهم
جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف وهذا قول باطل بالضرورة ومنهم الكرامية
فانهم وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف واصوات وسلموا انه حادث لكنهم سموا
ذلك قولا له لا كلاما وقالوا انه قائم بذاته لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى عما يقولون في غيره كاللوح
المحفوظ وجبريل والرسول وهو حادث عندهم خلافا للحنابلة وهذا الذي قالته المعتزلة
لا ننكره نحن لكنا نقول به ونسميه كلاما لفظيا ولكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى
القائم بالنفس ونقول هو الكلام حقيقة فهو قديم قائم بذاته وهو غير العبارات كما قررنا
اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسي
وغير العلم اذ قد يخبر الرجل بما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه واعلم ان قولنا ان العبارات
تختلف باختلاف الازمنة يوضحه الجواب عن سوال مشهور وهو انه قد ورد
الاخبار في كلام الله تعالى بلفظ المضي كثيرا نحو انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون
والاخبار بلفظ المضي عما لم يوجد بعد كذب والكذب محال عليه تعالى والجواب
ان اخبار الله تعالى لا يتصف ازلا بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف
بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات فيتعلق قائم بذات الله تعالى هو اخبار عن ارسال
نوح مطلقا وذلك الاخبار موجود ازلا باق ابدا فقبل الارسال كانت العبارة الدالة
عليه انا نرسل وبعد الارسال انا ارسلنا فالتغير في لفظ الخبر لا في الاخبار القائم بالذات
وهذا كما نقول في علمه تعالى انه قائم بذاته تعالى ازلا العلم بان نوحا مرسل وهذا
العلم باق ابدا فقبل وجوده علم انه سيوجد ويرسل وبعد وجوده علم بذلك العلم
انه وجد وارسل فالتغير في المعلوم لا في العلم كما يوضحه ما مر في الكلام على العلم والارادة
واعلم ان المصنف استدل على قدم الكلام على طريق التنزل اولا منبها على التنزل اخرا

(هامش: [illegible])

(هامش: والجواب انه ليس لاخباره تعالى والمعنى في ماض ولا حال ولا استقبال فيكون نسبته الى جميع الازمنة على السوية فيكون جميع الازمنة من الازل الى الابد بالقياس اليه تعالى كامتداد واحد متصل بالنسبة الى من هو خارج عنه فيكون كل متقدم في زمانه هو بالنسبة اليه تعالى كالحاضر وان كان بعضهم بالنسبة للبعض ماضيا او حاضرا في نفس الامر فيكون المتعلق بالزمان هو المخبر عنه بفتح الباء لا الخبر فاذا وجد مخبره تعالى بعد ما كان وجب علينا القول اخبر عنه انه سيكون واذا وجد المخبر عنه وجب علينا القول بانه خبر ثابت واذا انعدم المخبر عنه ومضى وجب علينا القول بانه كان فهذه اعتبارات بالنسبة الينا وبالنسبة اليه تعالى مخبر مطلق لا ماض ولا حال ولا استقبال فالتغير على المخبر عنه لا الخبر)

بقوله فكيف الي اخره تعالى — لو لم يمتنع قيام الحوادث به وقام بذاته معنى فترددنا في
قدمه بعد وجوده وحدوثه فيه ولا مقتضي لاحدهما وجب اثبات قدمه اي قدم ذلك المعنى لان
الانسب اي المرجح هو ان الانسب بالقديم من حيث هو قديم قدم صفاته اذ القديم بالقديم هو
انسب من الحادث بالقديم لاتحادهما في وصف القدم ولان الاصل من صفات القديم من حيث
هو قديم عدم الحدوث فكيف لا يجب اثبات قدم المعنى القائم بذاته اذا ابطل قيام الحوادث
به بالادلة المبينة في محالها فقد وجد المقتضي لثبوت قدم المعنى القائم بذاته تعالى
وهي ما ذكره من الاستدلال مع انه لا مانع من قدم كلامه النفسي تعالى واذا ثبت
وجود المقتضي وانتفا المانع ثبت المدعى وقد بين المصنف انتفا المانع بقوله
اذ يعقل قيام التعلم بذات الاب من ابن سيولد فقبل ان يخلق له ولد حتى لو فرض
خلقه اي الولد وعلمه بما قام بابيه من ذلك الطلب بان خلق الله تعالى له علما بما في
قلب ابيه من الطلب صار ذلك الولد مامورا بامر ابيه اي بذلك الطلب الذي قام بذات ابيه
ودام وجوده اي وقت علم الولد به فان قيل القائم بذات الاب العزم على الطلب
وتخيله لا نفس الطلب لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شي محال قلنا المحال
طلب تنجيزي لا معنوي قائم بذات من هو عالم بوجود المطلوب منه وباهليته وكلامنا فيه
والعلم بها كاف في ارتفاع الاستحالة فليعقل قيام الطلب الذي دل عليه قوله تعالى اخلع
نعليك بذات الله تعالى ازلا ومصير موسى عليه الصلاة والسلام مخاطبا به اي بذلك
الطلب بعد وجوده اي بعد وجود السيد موسى مخلوق معرفته به اي بذلك الطلب
اذ سمع اي وقت سماع السيد موسى لذلك الكلام القديم وسمع يتعدى باللام تارة
كما جرى عليه المصنف ويتعدى بنفسه اخرى فمن الاول سمع الله لمن حمده ومن الثاني
قد سمع الله قول التي تجادلك هذا قول امام السنة الشيخ ابي الحسن علي ابن اسمعيل الاشعري
اعني كون الكلام النفسي مما يسمع فقد اختلف اهل السنة في كون الكلام النفسي مسموعا فذهب
الاشعري الي ان السماع يتعلق بكل موجود كما تتعلق الرؤية به والكلام النفسي موجود
فاسمه اي قاس الاشعري سماع الكلام الذي ليس بصوت ولا حرف علي رؤية ما ليس
بلون فيا لما الزم به من خالفه من اهل السنة لاتفاقهم علي جواز الرؤية ووقوعها
في الاخرة فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت وهو

ويكون

لا يكون الا بطريق خرق العادة كما نبه عليه القاضي ابو بكر الباقلاني واستحاله الامام
ابو منصور الماتريدي سماع ما ليس بصوت وهذا الذي ذهب اليه الاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني ولا يتحقق ما يصلح ان يكون محلا للخلاف بينهما وبين الاشعري لانه اما ان
يبرهن الكلام في الاستحالة عقلا فلا كلام في انكار امكان بان يخلق للقوة السامعة ادراك
الكلام النفسي او يبرهن في الاستحالة عادة ولا يتاتي انكار امكان ذلك خرقا للعادة بل قد
ساق صاحب التبصرة من عبارة الماتريدي في كتاب التوحيد ما يقتضي جواز سماع ما ليس
بصوت ثم قال فعلم ان يعني الماتريدي ما ليس بصوت انتهى والخلاف انما هو في الواقع للسيد
موسى فانكر الماتريدي سماع الكلام النفسي وعنده اي الماتريدي سمع موسى عليه الصلاة
والسلام صوتا دالا علي كلام الله تعالى وعند الاشعري انه عليه الصلاة والسلام سمع الكلام
النفسي قال تعالى وكلم الله موسى تكليما والحمل علي الاسناد الحقيقي ممكن كما مر ولا موجب للعدول
عنه وعلى هذا انما اختصاص السيد موسى باسم الكليم ظاهر وعلى ما قاله الماتريدي خص
موسى به اي باسم الكليم المعروف من قول المصنف لانه اي سماعه الصوت علي وجه فيه خرق
للعادة اذ هو سماع بغير واسطة الكتاب والملك ذكره الماتريدي بمعناه في كتاب
التاويلات وبيانه ظاهر قوله تعالى نودي من شاطي الوادي الايمن في البقعة المباركة
من الشجرة وهو ابهما وتعليل الماتريدي اوجه عند المصنف قال لان المخصوص باسم السمع
من العلم ما يكون ادراك صوت وادراك ما ليس صوتا قد يخص باسم الرؤية وقد يكون
له الاسم الاعم اعني العلم مطلقا عن التقييد بمتعلق ولمن انتصر للاشعري ان يقول
بل المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراكا بالقوة المودعة في مقعر الصماخ وقد يتعلق
بها ادراك ما ليس بصوت خرقا للعادة فيسمى سمعا ولا مانع من ذلك بل في كلام ابي منصور
السابق نقله عن كتاب التوحيد ما يشهد لذلك وقد علم مما قررناه انه لا يتحقق في اصل المسألة
خلاف في الواقع للسيد موسى وبعد اتفاق اهل السنة من الاشعرية والماتريدية وغيرهم
علي انه تعالى متكلم بكلام نفسي هو صفة له قائمة به لم يزل تعالى متكلما به اختلفوا اهو متكلم
بصفة الفاعل من كلام المصنف بوزن كرم لم يزل متكلما نص الاشعري لم يزل تعالى متكلما قال
تعالى وكلم الله موسى تكليما وسمى بعض اهل السنة ونقله بعض متكلمي الحنفية من اكثرهم
الي اهل السنة او اكثر متكلمي الحنفية لا قاله المصنف وهو محمد بن حسن فان معنى المتكلمية

كذا

الحنفية

قلت ان ابا اسحاق لم يقل باستحالة سماع ما ليس بصوت لانه خلاف مذهبه وما نسبه المصنف الى ابي منصور الماتريدي من عدم سماع كلامه تعالى هو مناقض لقوله اي ابي منصور في اول كتاب التوحيد له من ان موسى عليه السلام سمع كلام الله تعالى واستدل له بقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما فقال لان التكليم بدون السماع عبث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ثم قال في كتاب التاويلات ثم سمع موسى عليه السلام كلاما دالا على كلام الله تعالى من غير واسطة الكتاب والملك وقال الامام ابو بكر محمد بن فورك الاصبهاني من جملة الاشعرية المسموع عند قراءة القارئ شيئان احدهما صوت القارئ والثاني كلام الله تعالى فكل سامع للقرآن من القارئ يسمع منه كلام الله تعالى واستدل عليه بقوله تعالى حتى يسمع كلام الله وهذا القول ليس مما يعتمد عليه وقال ابو بكر محمد بن الطيب الباقلاني من جملة الاشعرية ايضا ان كلامه تعالى ليس بمسموع على العادة الجارية بل يسمع صوت القارئ فحسب ولكن من الجائز ان يسمع على قلب العادة الجارية كما سمع موسى عليه السلام وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج فهذا هو المعتمد المعول عليه

لا يراد به هنا نفس الخطاب الذي يتضمنه الامر والذي يتضمنه النهي كما قلنا المشركين لا تقربوا الزنا لان معنى الطلب يتضمنه اي يتناول ذلك الخطاب وهو فهمنا ان الطلب الذي يتضمنه الامر والخطاب الذي يتضمنه النهي فلا يختلف فيه اي في ان ذلك الخطاب ليس تكليما بل هو تكلم كما هو المراد هنا اي ذلك الخطاب داخل في الكلام القديم الذي به الباري تعالى متكلم وانما يراد به اي بمعنى المكالمة اسماع معنى الخطاب تعلقه مثلا لمعين وما ذلك بعينه كما لموسى وحاصل هذه العروض اما انه خاصة للكلام القديم باسماعه لمخصوص بلا واسطة كما قاله الاشعري وبلا واسطة معتادة كما قاله الماتريدي ولا شك في انقضاء هذه الاضافة بانقضاء الاسماع فان اريد به غير هذين الامرين فليبين حتى ينظر فيه والله سبحانه اعلم والتحقيق ان الذي يثبته الاشعري المكالمة بمعنى اخر غير الامرين اللذين ذكرهما المصنف وهو مبني على اصله خالفه فيه غيره وبيان ذلك ان المتكلمية والمكالمية ماخوذتان من الكلام لكن باعتبارين مختلفين عند الاشعري فالمتكلمية ماخوذة من الكلام باعتبار قيام الكلام بذات الباري تعالى وكونه متصفا به وهذا محل وفاق واما المكالمية فماخوذة عند الاشعري من الكلام القائم بذات الله تعالى لكن باعتبار تعلقه ازلا بالمكلف بنا على ما ذهب اليه هو واتباعه من تعلق الخطاب ازلا بالمعدوم الذي سيوجد وشنع سائر الطوائف النكير عليهم في ذلك فالاشعري قائل بالمكالمة بمعنى تعلق الخطاب في الازل بالمعدوم والمنكرون لهذا الاصل ينفونها بهذا المعنى ويفسرونها بالاسماع المذكورة فقد ظهر المكالمة عند الاشعري بمعنى سوى الامرين اللذين ذكرهما المصنف وبالله التوفيق فان قيل اعتراضا على مذهب الاشعري التعلق ينقطع بخروج المكلف عن اهلية التكليف بموت ونحوه ولو كان قديما لما انقطع قلنا المنقطع التعلق التنجيزي وهو حادث اما الازلي فلا ينقطع ولا يتغير كما قلنا في الكلام على الاخبار القائم بالذات من ان التغير في اللفظ الدال عليه لا فيه نفسه وان التغير في المعلوم لا في العلم فانه يوخذ من ذلك ان التغير في متعلق الكلام وتعلقه التنجيزي لا في التعلق المعنوي الازلي واما قيامه فيهم من قوله اول هذا الفصل انه قديم اي واما قيام الكلام بذاته سبحانه وتعالى ازلا فلانه تعالى وصف نفسه بالكلام في قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا ونحوه وقلنا يا ادم ومواضع اخرى كثيرة والمتكلم

الموصوف

الموصوف بالكلام لغة هو من قام الكلام بنفسه لا من اوجد الحروف في غيره كما صرح به الشاعر وهو الاخطل فقال ٭ ان الكلام لفي الفواد وانما ٭ جعل اللسان على الفواد دليلا ٭ فما ذهب اليه المعتزلة من ان التكلم في حقه تعالى ايجاد الاصوات والحروف في جسم مخالفة للغة من غير ضرورة بهم اي مخالفتها ثم لا شك في اطلاق الكلام على من قام به الحروف لغة هكذا عبارة المتن والمراد اطلاقه في ضمن اطلاق المتكلم والاوضح ان يقال لا شك في اطلاق الكلام على ما قام بالمتكلم من الحروف لغة اما مجازا واما حقيقة وهو اي كون الاطلاق حقيقة اقرب من كونه مجازا لان المتبادر من قولك تكلم زيد ونحوه كهذا كلام زيد وزيد متكلم لغة اي من جهة اللغة هو تلفظه بالحروف المنتظمة والتبادر علامة الحقيقة فيكون الكلام حينئذ مشتركا لفظيا او مشتركا معنويا مشككا بكسر الكاف لا معنويا فقط وقوله بنا متعلق بقوله مشككا يعني ان الترديد بانه مشكك مبني على ان الكلام مطلقا هو اعم من كل من الكلام اللفظي والكلام النفسي واما كونه مشككا فلان اللفظي اولى باطلاق الكلام عليه لانه فيه اشهر وكونه مشتركا معنويا مشككا هو الاوجه لان الاطلاق في كل من المعنيين يكون حقيقة مع وحدة الوضع اذ الوضع للقدر المشترك بينهما وهو متعلق التكلم اعم من كون ذلك المتعلق معنى نفسيا او لفظيا بخلاف الاشتراك اللفظي فان الوضع فيه متعدد والاصل في الوضع عدم التعدد والاصل في الاطلاق الحقيقة وليس في قوله اي الشاعر وانما جعل اللسان على الفواد دليلا ما يوجب اي يقتضي ان اسم الكلام عنده مجاز في اللفظي وهذا النفي لما هو بادي في ناس من علامات الحقيقة والمجاز اذ اللفظ يتبادر عند اطلاق لفظ الكلام والتبادر علامة الحقيقة ولانه لا يلزم من كون اللفظي دليلا على النفسي ان يكون اطلاق الكلام على اللفظي مجازا وكيف كان اطلاق اسم الكلام على المعنيين سواء كان بالاشتراك المعنوي او اللفظي او الحقيقة والمجاز فلا بد من مفهوم التكلم من قيام المعنى الذي هو الطلب والاخبار بنفسه ولو لم يتلفظ لان التلفظ فرع قيام ذلك المعنى بالنفس كالخبر وفرع العلم به والفرق بين قيام ذلك المعنى وبين العلم به وجداني لانك تجد الفرق بين طلب نفسك الشي وعلمك به تكون الطلب ثم هو اي قيام ذلك المعنى بالنفس وصف كالذي نافي الافة التي هي السكوت الباطني والعجز عن ادارة المعنى في النفس فوجب اعتقاد انه تعالى متكلم بهذا المعنى

وهو قيام

المسمى بالكلام النفسي بذاته المقدسة تعالى وأما كونه متكلما بالمعنى الآخر أي اللفظي وهو قيام الحروف بذاته تعالى على تقدير الأعمية أي كون الكلام مطلقا أعم من اللفظي والنفسي فيجب نفيه عنه تعالى لامتناع قيام الحوادث به تعالى والقول بأن الحروف قديمة كما قاله الحشوية وبعض الحنابلة مكابرة للحس لا يلتفت إليه للإحساس بعدم السين أي لأنا ندرك بواسطة الحس عدم السين قبل الباء أي قبل تمام التلفظ بالباء في بسم الله الرحمن الرحيم ونحوه من الألفاظ المستلزمة الحروف فيحس فيها بعدم الحرف الثاني من الكلمة قبل تمام التلفظ بالأول والله ولي التوفيق والهداية

الركن الثالث

العلم بأفعاله تعالى ومداره على عشرة أصول ولنقدم قبل الخوض في هذا الركن ذكر مسألة اختلف فيها مشايخ الحنفية والأشاعرة تلك المسألة في صفات الأفعال التي يدل عليها نحو قوله تعالى الخالق البارئ المصور ونحو الرازق والمحيي والمميت والمراد بها صفات تدل على تأثير وتلك الصفات لها أسام غير اسم القدرة تسميتها بها باعتبار أسامي آثارها والكل أي كل تلك الصفات يجمعها اسم التكوين يعني أنه يرجع إليه تحته وصدقه على كل منها فإن كان ذلك الأثر مخلوقا فالاسم الذي يدل على تلك الصفة الخالق والصفة الخلق أو كان ذلك الأثر رزقا فالاسم الذي يدل على تلك الصفة الرازق والصفة الترزيق أو كان ذلك الأثر حياة أي فالاسم الذي يدل على تلك الصفة المحيي والصفة الإحياء أو كان ذلك الأثر موتا أي الاسم الدال على الصفة المميت والصفة الإماتة ورجوع الكل إلى صفة واحدة هي التكوين كما ذكر المصنف هو ما عليه المحققون من المتأخرين خلافا لما جرى عليه بعض علماء ما وراء النهر منهم من أن كلا صفة حقيقية أزلية فإن في هذا تكثيرا للقدماء جدا فادعى متأخرو الحنفية من عهد الشيخ أبي منصور الماتريدي وحكم المصنف أنها على الصفات الراجعة إلى صفة التكوين صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة المعدودة في الأصول السابقة وليس في كلام أبي حنيفة وأصحابه المتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه يعني المتأخرين من قوله يعني قول أبي حنيفة كان تعالى خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق فإن هذا صريح في قدم الخلق وقدم الرزق وسيأتي من كلام أبي حنيفة تحقيق رجوع القدم إلى صفة القدرة وذكروا له أي لما ادعوه من قدم الصفات الراجعة إلى التكوين وزيادتها أوجها من الاستدلال مدارها وهو عمدتهم في إثبات هذا المدعى أن الباري تعالى

مكون

مكون الأشياء أي موجدها ومنشيها لجاعلها أي كونه تعالى مكون الأشياء بدون صفة التكوين التي المكونات الآثار تحصل من تعلقها بها محال ضرورة استحالة وجود الأثر بدون الصفة التي بها يحصل الأثر كالعلم بلا عالم ولا بد أن تكون صفة التكوين أزلية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وقد أجيب بأن ذلك يقتضي استحالة وجود الأثر بدون الصفة التي نكونها الصفة الحقيقية كالعلم والقدرة كما علم من المذكورة ولا نسلم أن التأثير والإيجاد كذلك بل هو معنى ينتزع من إضافة المؤثر إلى الأثر فلا يكون إلا فيما لا يزال ولا يفتقر إلا إلى صفة القدرة والإرادة لا إلى صفة زائدة عليهما ومنها وجوه أخرى في الاستدلال مذكورة مع الأجوبة عنها في المطولات والأشاعرة يقولون ليست صفة التكوين على فصولها أي تفاصيلها سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بتعلق خاص فالتخليق هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق والترزيق تعلقها بإيصال الرزق كما وقع في المتن أن التخليق القدرة باعتبار تعلقها والترزيق تعلقها وكان اللائق الجريان فيهما على منوال واحد وكذا في غيرهما من فصول صفة التكوين كما ذكر تعالى على المنوال الأول والترزيق صفة القدرة باعتبار تعلقها بإيصال الرزق وعلى المنوال الثاني فالتخليق تعلق القدرة بإيجاد المخلوق والترزيق تعلقها بإيصال الرزق وهذا هو اللائق بطريق الأشاعرة لأنهم قائلون بأن صفات الأفعال حادثة لأنها عبارة عن تعلقات القدرة والتعلقات حادثة وما ذكروه يعني مشايخ الحنفية في معناه أي في معنى التكوين الذي هو مصطلح جميع صفات الأفعال من أنها صفات تدل على تأثير إلى آخر ما بين عنهم لا ينفي هذا الذي قاله الأشاعرة ولا يوجب كونها أي كون صفة التكوين على فصولها صفات أخرى لا ترجع إلى القدرة المتعلقة بتلك ولا يلزم في دليل لهم من الأوجه التي استدلوا بها ذلك الأمر من نفي ما قاله الأشاعرة وإيجاب كونها صفات أخرى وأما نسبتهم ذلك للمتقدمين ففيه نظر إذ لم يثبت التصريح به عن أحد منهم فيما نعلم بل في كلام أبي حنيفة نفسه رضي الله عنه ما يفيد أن ذلك على ما فهم الأشاعرة من هذه الصفات بما نقله عنه الطحاوي فإنه أي الطحاوي نقل عنه ما نصه وكما كان تعالى بصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا بإحداثه البرية استفاد اسم الباري له معنى الربوبية ولا أي والحال أنه لا مربوب موجود ومعنى الخالق ولا أي والحال أنه لا مخلوق موجود وكما أنه محيي الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم استحق اسم الخالق قبل إنشائهم ذلك بأنه على كل

لعله علم

كذا الأصل

شيء تقديرا انتهى فقوله وذلك بانه يعلي كل شيء قدير تعليل وبيان الاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فافاد ان معنى الخالق قبل الخلق واستحقاق اسمه تعالى عليه اي على الخالق فطلب اسم الخالق والحال انه لا مخلوق في الازل لمن له قدرة الخلق في الازل وهذا هو ما يقوله الاشاعرة لا ما لا تعرفوا الموفق واعلم ان اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق مجاز من قبيل اطلاق ما بالقوة على ما بالفعل وكذا الرازق ونحوه واما قول ابي حنيفة كان خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق فمن قبيل اطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر في مبادي اصول الفقه وهو ونحو في البحر للزركشي ان اطلاق الخالق والرازق ونحوهما في حقه تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة وان قلنا صفات الفعل من الخلق والرزق ونحوهما حادثة وفيه بحث لان قوله وان قلنا الى اخره ممنوع عند الاشعرية القائلين بعدمها فان قيل لو كان مجازا لصح نفيه وقلنا ليس خالقا في الازل امر مستهجن لا يقال مثله فلذلك استهجانه والكف عن اطلاقه ليس من جهة اللغة بل من جهة الشرع ادبا وكلامنا في الاطلاق لغة ولا يخفى انه لا يقال انه تعالى اوجد المخلوق في الازل حقيقة لانه يؤدي الى قدم المخلوق وهو باطل

الاصل الاول العلم بانه تعالى لا خالق سواه بل هو سبحانه الخالق لكل حادث جوهرا او عرض على اختلاف انواعه كحركة شعرة وان دقت وكل اي وكل قدرة لكل حيوان عاقل او غيره وكل فعل اضطراري كحركة المرتعش والنبض اي وكالنبض وهو حركة العروق الضوارب بالبدن او اختياري كافعال الحيوانات المقصودة لهم واتى بغير العاقل في قوله لهم تغليبا واصلا اي والبد يعني دليل العلم بانه سبحانه الخالق لكل حادث نقلي وعقلي فالدليل من النقل قوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون حكاية عن قول ابراهيم عليه الصلاة والسلام لهم حين كانوا ينحتون الاحجار بايديهم ثم يعبدونها ولا يمتنع انكاره عليهم بهذه العبارة مع جعل ما مصدرية كما ذهب اليه سيبويه اي موصولة حرفيا لاحتياج الى عائد فيستغنى عن تقدير الضمير المحذوف لو جعلت موصولا اسميا والمعنى على المصدرية والله خلقكم وخلق عملكم ولا منافاة في ذلك للانكار كما توهمه المعتزلة فان قول المصنف ولا يمتنع انكاره الى اخره اشارة الى سؤال من طرف المعتزلة اورده صاحب الكشاف وغيرهم منهم والجواب

عن السؤال ان معنى الاية انكار السيد ابراهيم عليه عبادة مخلوق بمخلوق بايديهم والحال ان الله تعالى خلقهم وخلق تلك المنحوت والمصدرية تنافي هذا الانكار اذ لا طباق بين انكار عبادة ما ينحتون وبين خلق عملهم وحاصل الجواب المعارضة ببيان حصول الطباق مع المصدرية اذ المعنى عليها انه تعبدون منحوتا تصيرونه بعملكم صنما والحال ان الله خلقكم وخلق عملكم الذي تصيرونه المنحوت صنما فقد ظهر الطباق وجنيه اي حين انجعلت مصدرية الاستدلال بها اي الاية ظاهر التفريع بان العمل هو الفعل مخلوق او هو اي لفظ ما موصول اسمي يحتاج الى عائد ويكون التقدير وخلق الذي تعملونه بحذف العائد المنصوب بالفعل والموصول الاسمي من ادوات العموم فيشمل ما في الاية نفس الاحجار المنحوتة والافعال طاعات كانت او معاصي داعي بالفعل هنا الحاصل بالمصدر لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع لما سياتي من انه امر اعتباري لا وجود له في الخارج فلا يتعلق به الخلق بل نريد الحاصل بالمصدر وهو متعلق الايجاد والايقاع اي ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا والفعل بهذا المعنى هو متعلق التكليف كالصوم والاكل والشرب والصلاة اذ هي عبارة عن قيام ونحو ذلك ركوع وسجود وتلاوة وذكر واهل العربية يطلقون المصدر المفعول المطلق لانه هو الفعل بالحقيقة لانه الذي يوجده الفاعل ويفعله وهو بناء على ارادة الحاصل بالمصدر لان الامر الاعتباري وهو الفعل بمعنى الايجاد والايقاع لا وجود له فلا يتعلق به الخلق فوجب اجراؤها اي الاية على عمومها للاحجار المنحوتة والافعال وبالله التوفيق هذا تقرير كلام المصنف والتحقيق ان عملهم بمعنى الاثر الحاصل بالمصدر هو معمولهم وبمعنى الموصولة وصلتها كذلك فحال المعنى فيهما واحد لان التقدير في الموصول وخلق العمل الذي تعملونه او الشيء الذي تعملونه ودعوى عموم الاية للاعيان ممنوعة لان الاعيان ليست معمولة للعباد بمعنى ايجادهم ذواتها انما هي معمول فيها النحت والتصوير وغيرهما من الاعمال واطلاق قول القائل عملت الصنم مثلا مجاز والمعنى الحقيقي هو انه عمل به النحت والتصوير فلا يتاتى شمول ما للاعيان بناء على انها موصولة اسمية الا على القول باستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه والدليل

من الشك على انه سبحانه الخالق لكل حادث ان قدرته تعالى صالحة للكل اي لخلق كل حادث
لا قصور لها عن شيء منه لان المقتضي للتأثير هو الذات لوجوبها واستناد صفاته تعالى
الى ذاته والمصحح للمقدورية اي هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين
يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الكائنات في اقتضاء القادرية
على السوا فاذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت قدرته على كلها والا لزم التحكم
يوجب اضافتها اي اضافة الحوادث كلها اليه سبحانه بالخلق اي اضافة خلقها اليه
وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما
هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قطعا ولا يتصور اختلاف في نسبة الذات
الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له
ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص بعض الممكنات دون بعض بمقدوريته
كما يقول الخصم اذ المعتزلي يقول جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة
المتميزة مانعا من تعلق القدرة والحكيم يقول جاز ان تستتبع المادة بعد وجه ممكن دون
آخر وعلى هذين التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السوا ولما
كان هذا الاستدلال لا يخلو عن ضعف لابتنائه على امر مختلف فيه بينه وبين الخصم
اشار المصنف الى ذلك ويونسه اي يونس هذا الدليل العقلي في افعال غير العقلا
اي يقويه ويقربه بالنسبة اليها استبعاد استقلال العنكبوت والنحل بما يوجد من صنعهما
من غريب الشكل ولطيف الصناعة مما قد يعجز عنه بعض العقلا من نسج العنكبوت
الذي يصير في الصفا فلا يكاد ان لا يتبين شيء من الخيوط الواهية التي تركب منها
وبنا النحل الشمع على الشكل المسدس الذي لا خلل في بيوته ولا خلل فيها ثم القا العسل
به اولا فاولا الى ان تمتلي البيوت ثم تختم بالشمع على وجه يجعلها في غاية من اللطف فكان
ذلك الصنع الغريب والفعل الواقع على غاية من الاتقان وحسن الترتيب واقعا منه
سبحانه وصادرا عنه دون تلك الحيوانات التي لا عقل لها ولا علم بنا سبيل ما يصدر عنها
ولما تقرر ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وكان مذهب اهل الحق انها مع ذلك مكسوبة
للعبد خلافا للمعتزلة والفلاسفة في زعمهم انها مخلوقة للعبد بمعنى انه المستقل بايجادها
اورد متمسكهم سوالا وجعل الاصل الثاني في كلام حجة الاسلام رضي الله عنه تعالى فان قيل

لا شك

مخلوقة للعبد

لا شك انه تعالى خلق للعبد قدرة على الافعال ولذا اي ولكون القدرة قائمة به يدرك
كل عاقل من العباد العقلا تفرقة ضرورية بطريق الوجدان بين الحركة المقدورة لنا وهي الاختيارية
وبين الرعدة الضرورية التي تصدر دون اختيارنا وهذا من باب الاستدلال بالسبب على
المسبب ولو قيل بان ادراكنا التفرقة المذكورة بطريق الوجدان يدل على قيام قدرة
بالعبد مخلوقة له لكان استدلالا بالمسبب على السبب وهو هنا انسب لان المقام مقام اثبات
قدرة للعبد بدليلها وهو ادراكنا التفرقة المذكورة بالوجدان والقدرة ليس خاصيتها من بين
الصفات الا التأثير اي ايجاد المقدور لان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة ويستحيل اجتماع
مؤثرين مستقلين فوجب تخصيص عمومات النصوص السابق بعضها بما سوى افعال العباد الاختيارية
فيكونون اي العباد مستقلين بايجاد افعالهم الاختيارية بقدرهم الحادثة التي خلقها
الله تعالى لهم كما هو رأي ذلك الاستقلال بالايجاد رأي المعتزلة والفلاسفة
بلا فرق بين الفريقين غير الفرق في كيفية حدوث القدرة وهو ان قدرة العبد
حادثة بايجاد الله تعالى باختياره تعالى عند المعتزلة لاعتقادهم كاهل الحق انه
تعالى فاعل بالاختيار لا موجب بالذات وبطريق الايجاب بالذات عند تمام الاستعداد
من المحل القابل عند الفلاسفة لاعتقادهم انه تعالى عما يقولون موجب بالذات لا فاعل
بالاختيار والا اي وان لا يكون العباد مستقلين بايجاد افعالهم الاختيارية لعدم
تخصيص النصوص كان ايجادها بخلق الباري تعالى جبرا محضا اذ الفرض انه لا تأثير
لقدرة العبد اصلا في ايجادها واذا كان كذلك فيبطل الامر والنهي اذ لا معنى للامر
بما لا يكون فعلا للمأمور ولا يدخل تحت قدرته كان يطلب من انسان خلق الجبال او
الطيران الى السما او يطلب من الجماد المشي على الارض فالجواب من طرف اهل السنة
وهو حاصل الاصل الثاني في كلام حجة الاسلام ان الحركة منه تعالى اختراعا ووصف للعبد ومعلومة
للرب سبحانه لها ايضا نسبة الى قدرة العبد وسميت اي الحركة باعتبار تلك النسبة اي نسبتها
الى قدرة العبد كسبا بمعنى انها مكسوبة للعبد وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور
ان يكون بالاختراع الذي هو خاصيتها اي التأثير فقط اذ قدرة الله تعالى متعلقة في الازل
بالعالم ولم يحصل الاختراع بها اذ ذاك وهي عند الاختراع تتعلق به نوعا آخر من التعلق
فبطل ان القدرة من حيث تعلقها مختصة بايجاد المقدور ولم يلزم الجبر المحض

كلازم المفهوم او الحركات المذكورة متعلق قدرة العبد داخلة في اختياره وهذا التعلق
هو المسمى عندنا بالكسب هذا حاصل ما ذكره حجة الاسلام ولم يوافقه المصنف عليه
قال ولقائل ان يقول فقولكم معشر اهل السنة انها اي الحركة الاختيارية تتعلق بالقدرة
وهي المقارنة اي بيان قولكم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة لا على وجه التاثير فيها وان
التعلق لا على وجه التاثير هو الكسب مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن معشر اهل
اللغة العربية انما نفهم من الكسب التحصيل وتحصيل الفعل المعدوم ليس الا ادخاله في
الوجود وهو ايجاده وقولكم بان القدرة الحادثة تتعلق بلا تاثير كتعلق القدرة القديمة
في الازل قلنا ممنوع وتحقيق المقام ان تعرف معنى ذلك التعلق الازلي للقدرة القديمة
نسبته للمعلوم الوقوع من بعد وانما ايها بانها ستؤثر في ايجاده عند وقته فالحاصل
في قوله بانها للالصاق وهو حصولها بعد وقت اي بمعنى انها ستؤثر في ايجاد ذلك
المعلوم عند وقت وجوده فانها في وقته غائبة لوجود المعلوم من الايجاد وذلك
ان القدرة انما تؤثر وقوع الشي على وفق الارادة وتعلق الارادة بوقوع الشي هو
تخصيصه اي تخصيص ذلك الوقوع بوقته دون ما قبله وما بعده من الاوقات
والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك لانها مقارنة للفعل عندكم معشر الاشاعرة
فلم يكن تعلقها بالفعل الا على ما ذكرتم اما بالتاثير كما هو الظاهر او تبينوا له اي لتعلقها
بالفعل معنى محصلا ينظر فيه ليقبل او يرد ولو سلم ما ذكرتم من ان قدرة العبد تتعلق
بالفعل بلا تاثير فيه لم يكن كافيا في ثبوت مدعاكم مما ذكرتم من وجوب اسناد الحوادث
كلها اليه تعالى بالخلق حملا للنصوص السابق بعضها على ظواهرها فانما يسوغ الحمل بالعموم
اذا لم يجب تخصيصه وهو هنا واجب كما بينه بقوله فالمقتضي لوجوب تخصيص تلك النصوص
بافعال العباد اي باخراج افعال العباد الاختيارية منها هو لزوم الجبر المحض المستلزم لبطلان
الامر والنهي ولزومه اي لزوم الجبر المحض مبني على تقدير ان لا اثر في الفعل لقدرة
المكلف الذي كلف بالامر بفعل والنهي عن فعل ولا يرفعه اي لا يرفع هذا اللزوم تعلق
لقدرة المكلف بلا تاثير فيه لبقاء اللزوم على نفي اثر القدرة الحادثة وذلك انا نقول قول
المصنف ان الكسب لا يفهم منه الا التحصيل هو بحسب ما وضع له لغة وكلامنا هنا في المعنى المسمى
بالكسب بوضع اصطلاحي كما ينبئ عنه كلام حجة الاسلام في الاقتصاد فانه لما ذكر

بالفعل

تعلق

تعلق قدرة الباري بالافعال وانه على وجه الاختراع وتعلق قدرة العبد وانه نسبة
لها اليه لا على وجه الاختراع وان الباري تعالى يسمى خالقا ومخترعا والعبد لا يسمى
بذلك قال فوجب ان يطلب لهذا النمط من النسبة اسم اخر فطلبت فوجدنا له اسم الكسب
تيمنا بكتاب الله تعالى فانه وجد اطلاق ذلك على اعمال العباد في القران فمدلول هذا
الكلام على انه معنى اصطلح على تسميته بالكسب وذلك لا ينافي كوننا لا نفهم بحسب
اللغة من الكسب الا التحصيل ثم لك ان تقول قولكم ان لزوم الجبر يقتضي وجوب
تخصيص تلك النصوص العامة باخراج افعال العباد منها ممنوع فان لزوم الجبر
يندفع بتخصيص النصوص باخراج فعل واحد فيكفي كما حققه المصنف وياتي قريبا
ما يوضحه لا باخراج كل فعل من افعال العباد البدنية والقلبية واعلم ان الاشعرية
لا ينفون عن القدرة الحادثة الا التاثير بالفعل لا بالقوة لان القدرة الحادثة
عندهم صفة شانها التاثير والايجاد لكن تخلف اثرها في افعال العباد لمانع هو تعلق
قدرة الله تعالى بايجادها كما حقق في شرح المقاصد وغيره وقد نقل في شرح العقايد
تعريفها بانها صفة يخلقها الله تعالى في العبد عند قصده اكتساب الفعل مع سلامة
الاسباب والالات ونقل فيه ايضا انها عند جمهور اهل السنة شرط لوجود الفعل
يعني انها شرط عادي يتوقف الفعل على تعلقها به توقف المشروط على الشرط لا
توقف الاثر على المؤثر وبهذا يظهر ان مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد
هو قصده الفعل وتعليقه قدرته به بان يقصده قصدا مصمما طاعة كانت او
معصية وان لم تؤثر قدرته وجود الفعل لمانع هو تعلق قدرة الله تعالى لانها ومهما
شي بايجاده وكون التعلقان قبل القدرة عندكم معشر الاشعرية مقارنة للفعل لا
قبله فكيف يتصور تعليق العبد اياها بالفعل قبل وجودها قلنا لما اطردت العادة
الالهية بخلق الاختيار المرتب عليه صحة قصد الفعل او الترك وخلق القدرة عقب
هذا القصد عند مباشرة الفعل سواء كان ذلك كفا للنفس او غير كف كان وجودها
مع المباشرة متحقق الوقوع بحسب اطراد العادة فصح تعليقها بالفعل المباشر
بان يقصده قصدا مصمما لتحقق وجودها مع الشروع فيه اذا تقرر ذلك ظهر ان
تعليق قدرة العبد التي تعلقها شرط هو الكسب الذي هو مناط الثواب والعقاب

بيانا
معنا

وهذا هو التحقيق اللائق بكلام المصنف فيما بعد لكني رايت تقريره بما يظهر ارتباطه
بكلام الخصم وكونه ردا له وفيه مزيد توضيح يقرب به فهم الكسب عند الاشعرية
وبالله التوفيق واعلم ان قول المصنف هنا لوجوب تخصيص تلك النصوص بافعال العباد
قد يتوهم مناقضته لقوله فيما سبق من وجوب تخصيص النصوص بما سوى افعال العباد الاختيارية
وليس مناقضا له لان المراد بالتخصيص فيما سبق حمل النصوص العامة خاصة بما سوى
افعال العباد الاختيارية وان ذلك هو المقصود منها بالحكم والمراد هنا ان ذلك التخصيص
حصل بسبب اخراج افعال العباد الاختيارية فان المنظر فيها والفرق بينها وبين الافعال
الاضطرارية ادى اي ذلك التخصيص فالباء هنا للسببية وفيما سبق صلة التخصيص وبالله
التوفيق ومما قيل لبيان ان الفعل مكسوب للعبد تتعلق به قدرته لا على وجه التاثير
ومخلوق له تعالى تتعلق به قدرته على وجه التاثير ايجاد الحركة برفع ايجاد مبتدا وقوله
غير الحركة خبره والجملة وما بعدها هو المقول وهو به لمن قبل وما بعده خبره قوله
بما بعد فاجنبي والمعنى ان ايجاد الحركة غيرها بلا شك فالايجاد هو فعله تعالى
والموجد وهو الحركة فعل العبد والعبد موصوف به حتى يشتق له اي العبد منه
اسم المتحرك وليس يشتق للموجد اسم من متعلق فعله فلا يقال لموجد البياض في
غيره ابيض ولا لموجد السواد في غيره اسود ولا لموجد الكلام في جسم متكلم كما هو
في محله بخلاف من قام به البياض ونحوه كالسواد والكلام اذ يشتق له منها اسم
فيقال ابيض واسود ومتكلم وقوله فاجنبي هو خبر ما الحركة مع معنى المقول قبل اجنبي
عما نحن فيه وهو التعلق لا على وجه التاثير ولا يتعرض هذا المقول الا لكونه اي العبد
متصفا بالعرض من البياض والسواد والكلام ونحوها بسبب ايجاد غيره اياه فيه
اي ايجاد غير العبد ذلك العرض في العبد وهذا اي اتصاف العبد بالعرض الذي اوجده
غيره فيه لا يوجب دخوله اي العرض تحت اختياره بحيث يتوقف وجوده على اختيار العبد
فضلا عن تعلق قدرته اي العبد به اي بذلك العرض فلم يفد المقول المطلوب
وهو اثبات تعلق قدرة العبد لا على وجه التاثير والايجاد فان قيل في اثبات تعلق
قدرة العبد لا على وجه التاثير قام البرهان من العقل والنقل كما تقدم في صدر هذا
الاصل الثاني وهو كون كل موجود صادرا عن قدرته تعالى ابتداء بلا واسطة وقد علم البرهان

ايضا

ايضا من العقل على وجوب تعلق قدرة العبد بافعاله الاختيارية للعلم الضروري بالتفرقة
بين حركتيه صاعدا وساقطا بان حركته صاعدا اختيارية وحركته ساقطا اضطرارية
مسبوق بها اي بالامرين اللذين قام البرهان على كل منهما وان لم يعلم حقيقة كيفية هذا التعلق
وهو الثاني منهما فانه اي علم كيفية هذا التعلق غير لازم لنا اذ لسنا متعبدين بمعرفة
حقيقة كيفيته قلنا في الجواب سلمنا هذا الذي قررتموه اعني قولكم بان العلم الضروري
بتعلق قدرة العبد بحركته صاعدا امر ثابت لا ارتياب فيه ثم نحن مع اعترافكم بذلك ادعيتم
انه اي اثبات الجبر الحكمي به على خلاف المعقول من معنى تعلق القدرة بمقدورها من كونه
بلا تاثير وايجاد ولا يدرى على اي وجه هو فمجرد ... وحل هذا التركيب ان قوله الجبر فاعل
فاعله قوله الحكمي ... وقوله من معنى متعلق بالمعقول وقوله من كونه بلا تاثير بيان
لقوله خلاف اي لم ادعيتم ان الحاكم مضى الى القول بكون تعلق قدرة العبد بالفعل على وجه
يخالف ما يعقل من معنى تعلق القدرة بمقدورها وذلك الوجه المخالف هو ان تعلق قدرة
العبد بلا تاثير منه وايجاد المقدور والحكم لا تدرون كيفية ذلك التعلق والعطف في قوله
وايجاد تفسيري وذلك الحكم هو براهين وجوب استناد كل الحوادث الى القدرة القديمة
بالايجاد وقد تقدم بعضها في صدر هذا الاصل وهو اي ما ادعيتموه من ان الحاكم الى
ذلك البراهين المشار اليها غير صحيح فان تلك البراهين انما تفضي لو لم تكن اي تلك البراهين
عمومات لا تحتمل التخصيص كذا فيما رايته من النسخ واللائق حذف غير عمومات او عموما
لا تحتمل التخصيص وفيه لكونه اللائق حذف لا انه المناسب لقوله فاما اذا كانت
اياها اي اما اذا كانت عمومات تحتمل التخصيص ووجد ما يوجب التخصيص فلا يفضي
البراهين المشار اليها الحكم بما ذكرتم لكن الامر كذلك وهو ان البراهين المذكورة عمومات
تحتمل التخصيص لها مخصص وتلك المخصص امر عقلي هو ان ارادة العموم فيها تستلزم
الجبر المحض وقوله المستلزم صفة كاشفة للجبر لان من شان الجبر المحض انه مستلزم
لعبثية التكليف وبطلان الامر والنهي وفي ذلك ابطال الشرائع وقد علمت مما مر ان احتمال
التخصيص [illegible] اسناد جميع افعال العباد اليهم وانه يكفي في بيان حقيقة مذهب
اهل السنة ما سنذكره واحد قبل هذا وما ينبغي رعاية احتمال التخصيص وبقوى
المحافظة على العموم ما امكن ان يساق النصوص المشار اليها في معرض التمدح بنفي

لان تقال الدليل يمكن عمومات تحتمل التخصيص بان كان [illegible]

ولا نعم العموم وتخصيص من خصايص النقليات صح

بنا في التخصيص فليتامل ولما كان ما ذكره المصنف انما ياتي في النقليات ورد ان يقال يتفق ان يكون الملجي هو البراهين العقلية وما ذكرت لا تعرض فيه لبيانها فاجاب عنه بقوله وما ذكروه من العقليات مما هو مذكور في هذا المختصر كالبينات الامام والمواقف والمقاصد وشروحها فليس شي منها لازما للخصم بصلح مستندا للالجا الموعى على ما يعلمه الواقف عليها اي المتامل فيها وكيف يكون شي منها لازما ولو تم شي منها اي دليل ملجي الي ما ذكر من كون التعلق على وجه يخالف المعترف استلزم ما ذكرنا من بطلان التكليف وقد عرفنا ان تعلق القدرة بلا تاثير لا يدفعه اي لا يرفع استلزامه بطلان التكليف لان الموجب الجبر اي للقول بالجبر المحض ليس سوي ان لا تاثير اي ليس سوي قولنا بانه لا تاثير لقدرة العبد في ايجاد فعله اصلا وهو اي الجبر والمراد اعتقاد الجبر باطل وملزوم الباطل باطل فملزوم الجبر وهو موجبه يعني اعتقاد ان لا تاثير لقدرة العبد في ايجاد فعله باطل وبهذا صرح جماعة من محققي المتاخرين من الاشاعرة بان مال كلامهم هذا اي مرجع قولهم ان قدرة العبد تتعلق لا على وجه التاثير الذي يوول اليه امر الجبر وان الانسان مضطر في صورة مختار لوقوع الفعل على وفق اختياره من غير تاثير لقدرته المقارنة له واعلم ان ما ذكرنا انفا ان ما اوردوه من متمسكاتهم العقليات التي ظنوا استنادها اي ظنوا انها تدل على استحالة استناد شي من الافعال الاختيارية الي العباد لم تسلم عن الجبر اي لما ذكرنا ان ما اوردوه من العقليات لم تسلم من القدح ونبهنا على بطلانها بالا ستلزام الذي ذكرناه لم يبق عندنا في حكم العقل مانع عقلي من ذلك اي من تاثير قدرة العبد في الفعل لانا لم نجد ما يمنع من ذلك عقلا بل قد وجدنا ما يدل على انتفا المانع من ذلك فانه لو عرف الله تعالى العبد العاقل اي اعلمه افعال الخير والشر ثم خلق له قدرة لمكنه بها من الفعل امره من الخير والترك نهاه عنه من الشر ثم كلفه باتيان الخير اي بان ياتي به ووعده عليه اي على الاتيان به بالثواب وبترك الشر اي وكلفه بترك الشر واوعده عليه على الشر اذا اتى به بالعقاب وقوله بنا متعلق بقوله كلفه اي كلفه بتوكيد بنا على ذلك الاقدار اي خلق هذه القدرة المذكورة لم يوجب ذلك هذا جواب لو اي لو وقع ما ذكر من تعريف الامرين وخلق القدرة والتكليف

بالجي

صح

اخالقاطع

بماذكر

بما ذكر لم يوجب وقوع هذه الامور نقصا في الالوهية ليكون مانعا من القول بتاثير قدرة العبد ان غاية ما فيه اي ما في وقوع الامور المذكورة انه تعالى اقدره اي اقدر العبد العاقل على بعض مقدوراته تعالى كما انه اعلمنا معشر العباد العقلا بعض معلوماته سبحانه وتعالى نفضلا منه تعالى ولم يوجب ذلك نقصا في الالوهية وفاقا منا ومنكم وقوله وان كان قد يوهم اي يظن فرق بين العلم والخلق اشارة الي سوال باير ادجوابه لما السوال هو ان يقال جعلكم الخلق كالعلم فيما ذكرتم قياس مع وجود الفارق وهو ان الخلق من خصايص الالوهية كما قال تعالى هل من خالق غير الله بخلاف العلم فقد ورد في الكتاب العزيز اثبات العلم للعباد في غير موضع وقوله لكن لا يقدح هو الجواب اي ما ابدوه من الفرق لا يقدح في المقصود وهو ان اقدار العبد على بعض المقدورات لا يوجب نقصا في الالوهية كما ذكرنا انفا ان كان سبحانه غير ملجا بصفة المفعول الي ذلك اي الي اقدار العبد على بعض المقدورات ولا مجبور عليه فيلزم النقص المحذور بل فعله سبحانه باختياره اي بارادته تعالى في قليل من المقدور لا نسبة له مع مقدوراته اي الي مقدوراته التي لا تتناهي فالباء بمعني الي كما في قوله تعالى وقد احسن بي اي الي وستعرف ان ذلك القليل الذي هو محل قدرة العبد هو العزم المصمم وقوله لحكمة متعلق بفعله اي فعله تعالى ذلك الاقدار لحكمة صحة التكليف واتجاه الامر والنهي فان نفي تاثير قدرة العبد يستلزم بطلان التكليف وعدم اتجاه الامر والنهي كما هو معلوم انه اي مع ان ذلك القليل الذي اقدر عليه العبد من افعاله اذا اوجده لا تنقطع نسبته اليه اي الي الباري تعالى بالايجاد لان ايجاد المكلف اياه انما هو بتمكين الله تعالى اياه منها واقداره عليه غير انا نمنع وردها بقتضي نسبة الكل اليه تعالى بالايجاد وقطعها اي قطع نسبة الايجاد عن العباد كقوله والله خلقكم وما تعملون انا كل شي خلقناه بقدر وهل من خالق غير الله فان قلت العزم الذي تقدم ذكره قادح باعتبار ان الله تعالى اخبرنا بان افعال العباد بعض معلوماته واخبرنا بانه خالق كل شي اي موجده فلو اوجد العبد شيا لزم الخلف في خبره تعالى ولما كان خبره تعالى محالا قلنا نمنع لزوم الخلف في خبره تعالى لان خلق الشي الخلق الاستقلال بايجاده فالعبد لا يستقل بايجاد شي بل العزم الذي قلنا انه يخلقه دونه

بقوله صح

يتوقف وجوده على خلق الاختيار للعبد والتمكين من ذلك العزم كاسبا أي فلا استقلال
للعبد بشيء فلا خلف في جزاء الله تعالى وقوله تعالى علة سابقة على ما هي علة له وهو الوجوب
في قوله وجب لاجل نفي الجبر المحض وتصحيح التكليف وجب التخصيص أي وجب بالدليل
العقلي تخصيص عموم الكل الذي اقتضى السمع نسبته اليه تعالى بالايجاد وهو أي ما ذكر
من نفي الجبر وتصحيح التكليف أي الحكم بصحته للتوقف ذلك على النفي المذكور فيتوقف
على نسبة جميع افعال العباد اليهم بالايجاد على ان ينسب اليهم انه بوجه دون جميع افعالهم
بل يكفي لنفيه أي الجبر نسبة الفعل الواحد وهو العزم الآتي ذكره اليهم وتقرير
ذلك ان جميع ما يتوقف عليه افعال الجوارح من الحركات انما يوجد بخلق الله تعالى
وكذا التروك التي هي افعال النفس لان المراد من الترك كف النفس عن الفعل وذلك
الكف فعل للنفس اذ لا تكليف الا بفعل كما تقرر في محله والمقصود هنا ان جميع ما يتوقف
عليه الترك من الميل الى الشيء الذي تكف عنه النفس ومن الداعية التي تدعو الى
ومن الاختيار له انما يوجد الجميع بخلق الله تعالى وحينئذ توقف الترك على ذلك ظاهر
اذ لا يتحقق كف النفس الا عما مالت اليه ودعت له وتعلق به الاختيار والحاصل ان جميع ما
يتوقف عليه افعال الجوارح وافعال النفوس لا تأثير لقدرة العبد فيه وانما محل قدرته أي العبد
الذي هو عزمه عقب خلق الله تعالى هذه الامور في باطنه عزما مصمما بلا تردد وتوجهه
توجها صادقا للفعل أي وتوجهه للفعل طالبا اياه توجها لا يلابسه شائبة توقف
وما يعقبه عزما مصمما كالتفسير الموضح له وهذا العزم المصمم هو محل تأثير قدرة العبد
وهو يسمى الكسب عند الحنفية فاذا وجد العبد ذلك العزم المصمم خلق الله تعالى له الفعل عقبه
فيكون منسوبا اليه تعالى من حيث ظهوره لانه تعالى منفرد بترتيب المسببات على اسبابها
ويكون منسوبا الى العبد من حيث هو زنا ونحوه من الاوصاف التي يكون بها الفعل معصية
وعلى هذا فذلك في الطاعة كالصلاة فتكون الافعال التي هي حقيقتها منسوبة الى الله تعالى
من حيث هي حركات والى العبد من حيث انها صلاة لانها العبادة التي باعتبارها عزم
العزم المصمم واعلم ان حاصل كلام المصنف ينزل على مذهب القاضي الباقلاني وهو ان
قدرة الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بوصفه من كونه طاعة او معصية
فتعلق تأثير القدرتين مختلف كما في لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة

بقدرة



بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد
وتأثيره لتعلق ذلك بعزمه المصمم اعني قصده الذي لا تردد معه غير ان المصنف اوضح القول
فيه ولعله انما لم يعز ما ذكر الى القاضي لان من توجيهه ما لم يقع مصرحا به في كلامه
واذا كان منطبقا عليه وانما يخلق الله سبحانه هذه الامور في القلب يعني الميل والداعية
والاختيار لئلا يخرج المكلف ما سبق علمه تعالى بظهوره منه من مخالفة للامر الالهي
او طاعة له وليس للعلم خاصية التأثير ليكون المكلف مجبورا على ما سبق العلم بظهوره
منه فالاي دليل هذا يتضح من بعد وقد وضحوني الاصل الثالث الذي يلي هذا
الاصل وقوله ولا تخلق بلفظ المضارع عطف جملة منفية وهي على جملة منفية وهي قوله وليس
العلم أي وليس خلق هذه الاشياء أي الميل والداعية والاختيار للمكلف يوجب اضطراره
الى الفعل لانه تعالى اقدره على اختياره وليس الميل هو الداعية تدعو اليه على العزم على فعله
وتركه ولا اضطرار مع الاقدار على العزم على كل من الفعل والترك ولما كان الاقدار على
العزم على فعل مع خلق الميل اليه والداعية له ظاهرا بخلاف الاقدار على العزم على ترك ما
خلق الميل اليه والداعية له بينه بقوله اذ من المستقر أي من الامر المعروف الذي لا يجحد
ترك الانسان لما يحبه ويختاره وفعل ضد ما هو يكرهه لخوف من سطوة جبار وحياء من يجله
ويؤثر امتثال امره ونهيه يعني ذلك العزم الكائن بقدرة العبد المخلوقة لله تعالى صح تكليفه
أي نشأ عن ثبوت ذلك العزم صحة تعلق التكليف بالعبد ونشأ ايضا صحة ثوابه أي يثاب بالطاعة
وعقابه أي يعاقب بالمعصية وذمه بفعل ما لا ينبغي شرعا ومدحه بفعل ما هو حسن شرعا وانتفى
بطلان التكليف وانتفى الجبر المحض وكفى في التخصيص أي تخصيص تلك العمومات السابق ذكرها
لتصحيح التكليف أي لاجل تصحيح التكليف بهذا الامر الواحد الذي جعل متعلقا لتأثير قدرة
العبد اعني بهذا الامر الواحد العزم المصمم على الفعل وما سواه أي ما سوى العزم المصمم
مما لا يحصى من الافعال الجزئية والتروك كلها مخلوقة لله تعالى ومتأثرة عن قدرته ابتداء بلا واسطة
القدرة الحادثة المخلوقة المتأثرة عن قدرته تعالى والله سبحانه اعلم ومع ذلك أي مع ما ذكرناه من
ان العزم المصمم موجود بالقدرة الحادثة فعزما يكون تحسين هذا العزم بلا توفيق من الله تعالى والابتع
هذا العزم الموصوف بالحسن الا بتوفيق منه تعالى فتفضلا منه لا وجوبا فان الشيطان مع الشهوة
الغالبة وهوى النفس لانها موانع من العزم المذكور وتشبه التواتر أي تشبه الامور الحاملة على ترك

العزم قدر القوة استيلائها على الانسان فلا يغلب بحيث يصمم العزم على خلاف ما
تدعو اليه لا بمعونة التوفيق من الله سبحانه للعبد وليس لاحد على الله تعالى لي بوقته
لانه لا يجب على الله تعالى شي كما سياتي بيانه في الاصل الرابع بل العبد اذا علم الله تعالى
طريقي الخير والشر وخلق المكنة فيه كما شهد له فقد اعذر اليه اي ازاح عذره فيهيا ازاحة
العذر اليه منتقي معنى الي وعدم التوفيق وهو الخذلان ومعنى الخذلان ان يدعه
مع نفسه لا يكره ولا يعينه عليها وقوله لا يسلبه هو خبر المبتدا الذي هو عدم التوفيق
وما بينهما اعتراض والمعنى ان عدم التوفيق لا يسلب العبد المكنة اي التمكن من ذلك
العزم التي خلقها له تحت المكنة وهذه المكنة وسيأتي انها عبارة عن سلامة الاسباب
والالات غير القدرة التي انكرها اهل السنة اي انها لا تتقدم على الفعل بل تكون معه
توجدها لحدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة حتى لو نبا لذ بناء على ما ذهبوا اليه
ان التكليف بغير المقدور واقع لانه اي التكليف هو الطلب لا الزامي فانه كلفة يكون قبل
وجود الفعل المطلوب بالضرورة لان طلب الشارع وجوده طلب تحصيل الحاصل وهو محال
ومقارن المتاخر عن شي غير موجود مع المتقدم عليه فالقدرة المدعى انها انما تكون مع الفعل
يمنع اثر ابنا بالتكليف المتقدم عليه فيكون التكليف بالفعل على هذا تكليفا بما لا قدرة عليه
وقوله فان المراد بيان لكون المكنة غير القدرة المذكورة وتقريره ان المراد بتلك القدرة
الذي ذهب اكثر اهل السنة الي انها لا تتقدم على الفعل هو القدرة التي يتم بها الفعل
وهي قدرة جزئية اي فرد جزئي حقيقي مندرج تحت مطلق القدرة الكلية تعلق تلك
القدرة الجزئية مع الفعل لا قبله وهي القدرة المستجمعة لشرايط التاثير وهي عرض
جزئي فالمتقدم على الفعل والمتاخر عنه الامثال وقولنا يتم بها الفعل تتا هل
في العبارة اذ المتم لشي متقدم عليه وانما هي القدرة المذكورة معه اي مع الفعل
لا قبله اذ كان الفعل عند اهل السنة انما هو اثر قدرة الله سبحانه حذف لفظكان هنا اولي
من ثبوتها قال القاضي ابو بكر بن الطيب الباقلاني مقدم اهل السنة وهو الراجح ما اطلع
الناس في كتب الكلام ان الله تعالى لا يخلق تلك القدرة الا ويخلق الفعل معها فهي من
السر اي بالنسبة اليه بمنزلة المشروط من الشرط فالقدرة كالمشروط والفعل كالشرط
فكما لا يوجد المشروط بلا شرط كذلك لا توجد القدرة الحادثة بلا فعل ويجوز ان يوجد الفعل

بدون

قوله لمقارنة المتاخر عن ... هو القدرة الحادثة المقارن
اي مقارنتها للفعل المطلق ... التي الشارح ... يحتمل
بفتح الخا هو التكليف وقوله غير موجود
مع التقدم حال اي غير موجود قبل الفعل
حين التكليف

ذهبوا

بدون قدرة حادثة اذ يجوز ان يوجد الشرط بلا مشروط وهذه القدرة اي المسماة بالمكنة
شرط التكليف متقدمة عليه ضرورة وجوب تقدم الشرط على المشروط وهي عبارة عندهم
اي عند اهل السنة عن سلامة الالات اي الات الفعل وصحة الاسباب اي اسبابه بناء على ان
من كان كذلك اي سليم الالات وقد صحت له الاسباب فان الله تعالى يخلق له القدرة عند الفعل
كذا الراسخة العادة كما يدل عليه ابيناه وبين مشايخنا معشر اهل السنة من ذهب الي
ان القدرة المقابلة للمكنة هي المستجمعة لشرايط التاثير لتتقدم حقيقة على الفعل
وبالله التوفيق

الاصل الثالث

ان فعل العبد وان كان كسبا له فهو واقع بمشية
الله تعالى وارادته وهي عطف تفسير للمشية فارادته تعالى متعلقة بكل كاين غير
متعلقة بما ليس بكاين فهو تعالى مريد لما نسميه شرا من كفر ونحوه وغيره من المعاصي
كما هو مريد للخير من ايمان وغيره من الطاعات ولو لم يرده اي الشر لم يقع هذا هو المروي
عن السلف وقد اتفقوا على جواز اسناد الكل جملة فيقال جميع الكاينات بارادة الله تعالى
ومنهم من منع التفصيل فقال لا يقال انه مريد الكفر والظلم والفسق لايهامه الكفر
وهو ان الظلم والكفر والفسق مامور به لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو الارادة
وعند البعض يجب التوقف عن الاطلاق الي التوقيف اي الاعلام من الشارع ولا توقيف
في الاسناد تفصيلا قالوا وما ذكرنا من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا كما يصح بالاجماع
والنص ان يقال الله خالق كل شي ولا يصح ان يقال خالق القاذورات وخالق القردة
والخنازير مع كونها مخلوقة له اتفاقا وكما يقال له ما في السموات والارض اي ملكه
ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير الملك اليه ومنهم من جوز ان يقال
الله مريد للكفر والفسق معصية معاقبا عليها وفي قول المصنف لما نسميه شرا تنبيه
على ان تسمية بعض الكاينات شرا بالنسبة الي مخلوقه وصدوره لنا لا بالنسبة
الي صدوره عنه تعالى فخلقه الشر ليس قبيحا اذ لا قبيح منه تعالى لا يسال عما يفعل
وعند المعتزلة انه انما يريد من افعال العباد ما كان طاعة وساير المعاصي والقبايح واقعة
بارادة العبد على خلاف ارادة الله تعالى فانه انما يريد منهم عدم وقوعها ويكره وقوعها
فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع الا الكفر وان وقع ويريد من الفاسق الطاعة
لا الفسق كذلك قالوا ولان الفسق كان زهوه قال الله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد

اي ظلما منا للعباد كاينا منهم مع ان الظلم كاين من العباد بلا شك فهو ليس مرادا له
تعالى ومثلها قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين وقالوا انما نفى ارادة ظلمهم اي ظلم العباد
لانفسهم او غيرهم عليه ظلم بهم وهو منزه عنه سبحانه وبهذا متمسك عقلي وقالوا لنا قال
تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء وقال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقال تعالى والله لا يحب الفساد
قالوا والرضا كالامر والمحبة تلازم الارادة فيثبت غيرها انما لفساد ليس بمراد وهي هذا
القول استدلالهم بالايتين اللتين قبلها وقالوا ايضا قال تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون فدل على انه اراد من الكل العبادة والطاعة لا المعصية وهذا التمسك بالايات
المذكورة مبني منهم على تلازم الارادة والمحبة والرضى والامر عندهم فلا يتعلق واحد
منها بدون تعلق سايرها اذ لا تغاير بينها اذ هي بمعنى واحد عندهم وقوله ولان عطف
على مقدر دل عليه الكلام السابق اي لان المعاصي والقبايح واقعة بارادة العبد
للايات السابقة ولان ارادة القبيح قبيحة والامر عندهم بغير المراد والمحبوب
والمرضي سفه والسفه محال على الله تعالى وهذا متمسك عقلي وما قبله من الايات
نقلي وسياتي الجواب عن الجميع ولنا في الاستدلال على ان ارادته تعالى متعلقة بكل كاين
غير متعلقة بما ليس بكاين اطباق الامة من عهد النبوة على هذه الكلمة وهي قولهم ما
شاء الله كان وما لم يشا لم يكن فانعقد اجماع السلف على قولنا ولنا قوله تعالى ولو شاء الله
لهدى الناس جميعا اي لكنه شاء هداية بعض واضلال بعض كما دل عليه قوله وما تشاءون
الا ان يشاء الله والاية الاتية تليها وقوله تعالى ولو شاء لهداكم اجمعين وقوله
تعالى وما تشاءون الا ان يشاء الله ومع قد شاء واللعاصي وقوعها فكانت بمشيئته تعالى
بهذا المعنى لنا في لا يشاء [illegible] الا ان يشاء [illegible] وقوله تعالى فمن يرد
الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا
حرجا فان هذه الاية الشريفة نص في تعلق ارادته بالهداية والاضلال
وقوله تعالى ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم
ولهم اي للمعتزلة عن استدلالنا بهذه الايات اجوبة تجري لعيبت لازمة لنا الفاسد
وعمدتهم المعصوي منها حمل المشيئة في هذه الايات ونظايرها على مشيئة القسر
والالجاء وليس بشيء لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دليل عليه على انهم قد

يجبروا

يجبروا في تفسير مشيئة القسر والالجاء فاضطربوا فيه وقوله ولان عطفا على مقدر دل الكلام
السابق عليه معناه اي ما ادعيناه من تعلق الارادة بكل كاين حق للايات السابقة ولدليل
عقلي وهو ان المعاصي لو كانت واقعة على وفق ارادة عدو الله ابليس وهي كما لا يخفى اكثر
من الطاعات الجارية على مراد الله جل ذكره لزم ان ملك الجبار ذي الجلال والاكرام اي رتبة لا
يرضى بمثلها زعيم قرية متكفل باموراهلها ويستنكف ذلك الزعيم عنها وهو اي الرتبة
وتذكير الضمير باعتبار ما يخبر به وهو ان يستمر اي يدوم مضطرا الى محل مملكته دوام ثبوته
ونوع مراد عدوه دون مراده ونسبة هذا اليه تعالى نسبة للعجز اليه تعالى رب العالمين
عن قول الظالمين علوا كبيرا اما الجواب عما اورده متمسكا لهم من الايات اما
عن قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما بعدها فهو انه سبحانه نفى ارادته عن
ظلم العباد اي ظلمه لعباده وهو لا يستلزم نفي ارادة ظلم العباد انفسهم فليس المنفي
في الاية ارادة ظلم بعضهم بعضا فانه كاين ومراد وسنذكر انشاء الله الاحسن
جوابا فقولهم ارادة الظلم اي ظلمهم لانفسهم الى اخره وان دق لهم هذا الجواب
يقتضي كونه دليلا كافيا مستقلا كما سلكناه في هذا الترفيع [illegible] ان يكون مع ما قبله دليلا
واحدا واما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله تعالى والله لا يحب الفساد
فهو انه لا تلازم بين الرضى والمحبة وبين الارادة كما ادعوه اذ قد يريد الواحد منا ما يكرهه
الا ترى ان المريض يريد تعاطي الدوا وهو يكره تعاطيه لبشاعة طعمه او مرارته وايضا فالرضى
ترك الاعتراض على الشيء لا الارادة ونوعه والمحبة ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة ومواخذة
والارادة اعم فهي منفكة عنها فيما اذا تعلقت بما يتبعه تبعة ومواخذة واما عن تمسكهم بقوله
تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء فهو انه لا تلازم بين الامر والارادة اذ قد يامر الامر بما لا يريده كالمعتذر
لمن لامه في ضرب عبده بمخالفة امره فيامره بحضرة من لامه وهو لا يريد في هذه الحالة المامور
ليظهر لمن لامه صدق قوله ومشيته وعطف المشية تفسيري كما مر في عطف الارادة عليها لا يامره ورضاه
ومحبته كما قررنا وقال الامام الحرمين من حقق لم يكع عن القول بان المعاصي محبته وقال بعضهم بمعناه
من الشيخ ابي الحسن الاشعري لتقاربها اي الارادة والمحبة والرضى يريد تقاربها في المعنى لغة فان
من اراد شيا او شاه فقد رضيه واحبه وهذا التعليل ذكره امام الحرمين بالمعنى وعبارة الارشاد
ومن حقق لم يكع عن تاويل المعتزلة وقال المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضى فالرب تعالى

بين الكفر وبرضاه كفر امعاصٍ بحكمه انتهت وهي ظاهرة في ترادف الارادة والمحبة والرضى وهذا الذي
قاله امام الحرمين خلاف كلمة اهل السنة بتصريحهم بان الكفر مراد له وانه لا يحبه ولا يرضاه وان المشيئة والارادة
غير المحبة والرضى وان الرضى ترك الاعتراض والمحبة ارادة خاصة كما بيناه انفا وبعض اهل السنة مشى على ان
كلا منهما ارادة خاصة وفسر الرضى بانه الارادة مع ترك الاعتراض وهو اي ما قاله امام الحرمين ونقل بعضهم
عن الاشعري وان كان الوفاق لنا اهل السنة لا يلزمهم به اي بسبب القول به في الاعتقاد اذ كان مناط الخطاب
اي المعنى الذي يتعلق به الخطاب ورتب عليه هو مخالفة النهي وان كان متعلقه اي متعلق النهي محبوبا كما يتضح لك فيما بعد من
هذا الاصل لكنه اي لكن ما قاله امام الحرمين ونقله بعضهم عن الاشعري خلاف المنصوص صريحا في كتاب الله تعالى من قوله تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر وقوله تعالى فان الله لا يحب الكافرين ونحوه اي مثل لفظ الكافرين في هذا التركيب من المشتق الذي علق
به الحكم اثباتا كان او نفيا فيتعلق ما علق به من الحكم الذي هو في الاية نفي المحبة بمبدأ الاشتقاق اي المصدر وهو هنا الكفر
فيكون المعنى لا يحب كفرهم وقوله تعالى والله لا يحب الفساد ونحو ذلك من المنصوص كقوله تعالى والله لا يحب
المفسدين وقوله تعالى انه لا يحب المعتدين والحكم في مثلها يتعلق بمبدأ الاشتقاق وتعلق بما مر وقد نبه المصنف على امر
زائد على كلام امام الحرمين ونقلوا الفرق بين المشيئة والارادة عن ابي حنيفة فقال ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله
ما يدل على جعل الارادة عنده من جنس الرضى والمحبة لا من جنس المشيئة لدخول معنى الطلب عنده في مفهوم
الارادة دون مفهوم المشيئة وذلك انه قال لامرأته شئت طلاقك ونواه اي نوى طلاقها بهذا اللفظ
طلقت ولو قال اردته او احببته او رضيته اي اردت طلاقك او احببت طلاقك او رضيت طلاقك ونواه اي
اي طلاقها في كل من الصور الثلاث لا يقع عليه الطلاق وقوله ونواه استيناف كالدليل على ما ذكر في ابي حنيفة
ما روي عنه فاجيب بانه نهاه على ادخال معنى الطلب المستلزم في مفهوم الارادة والمرضى والمحبوب كل منهما مطلوب
بل هما اولى بدخول الطلب في مفهومهما ومنه يقال لطالب الكلام ايضا فالطلب داخل في مفهومه وهذا التوجيه
لما روي عن ابي حنيفة لا ينافي القول بان كلا من الرضى والمحبة ارادة خاصة وما دل عليه هذا المنقول
عن ابي حنيفة من الفرق بين الارادة والمشيئة هو ايضا خلاف ما عليه الاكثر اي اكثر اهل السنة وسيعود
الكلام اليه في محله ولم يتعرض المصنف لجواب استدلالهم بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
وقد اجيب عنه بمنع دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مرادا بل معنى الاية الا ليامرهم بالعبادة
ولئن سلم فلا نسلم عموم الاية للقطع بخروج من مات على الصبا والجنون والعام اذا دخله
التخصيص صار عند الحنفية محتملا في بقية افراده فلا يعمل به دليلا على عدم تعلق الارادة بعموم
من مات على الكفر كما يدل عليه قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن

والانس

والانس والتحقيق ان الحصر في الاية اضافي والمقصود به انه خلقهم للعبادة
لا ليعود اليه منهم نفع كما دل عليه قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان
يطعمون وليس حصرا حقيقيا كما فهموه واجيب عن قولهم اي المعتزلة
ان ارادة الظلم من العبد ثم عقابه عليه ظلم بالمنع اي منع كون ذلك ظلما حال
كون ذلك المنع مستندا بان الظلم هو التصرف في ملك الغير كرها من غير رضى
من المالك اما تصرف من تصرف في ملكه ونعمه فلا اي فليس ظلما بل هو عدل و
حق كيف كان وهذا المنع المستند بما ذكر قد يدفعونه بان صرائح العقول دالة
على ان تعذيب المملوك ذي الاحسان على ما لو احسن به من فعله مراد سيده ظلم
ما لملك لا اثر له في نفيه اي في نفي الظلم انما المؤثر في نفيه الجناية اي ان يكون المعاقب
عليه جناية من العبد بارتكابه خلاف المراد واجيب من طرف اهل السنة بانه اي ما
ذكر من الدفع مبني على التحسين والتقبيح العقلي كل منهما وسنبطله في الاصل
الخامس من هذا الركن وهم يقولون اي المعتزلة في دفع ما ذكر من كونه
ما ذكروه مبنيا على التحسين والتقبيح العقليين ليس هذا الذي ذكرناه من كون
تعذيب المملوك على فعل مراد سيده ظلما من محل النزاع بيننا وبينكم في حكم
العقليين لانه اي لان محل النزاع هو تقبيح العقل الفعل في حكم الله تعالى
اي جزمه بمعنى العقل بان حكم الله تعالى ثابت بالمنع فيما استقبحه العقل واما ادراك
العقل الحسن بمعنى صفة كمال والقبيح اي صفة نقص فلا نزاع بيننا وبينهم
في ثبوته كما سياتي في اول الاصل الخامس فيمكن ارادتهم اي المعتزلة اياه اي
القبيح بهذا المعنى بل هو واجب اي متعين الارادة اذ لو حمل على القبيح بالمعنى
الذي هو محل النزاع لكان المعنى ان حكم الله تعالى ثابت بمنعه تعالى من التعذيب
ويبعد من عاقل ان يقول ان تكليف الله تعالى متعلق بالله سبحانه اي يبعد ان
يقول عاقل ذلك فيكون قولهم تعذيب العبد لفعله مراد سيده ظلم اي صفة
نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب حينئذ منع انه صفة نقص في حقه تعالى وان
كان صفة نقص في حقنا اذ لا قبيح منه تعالى لا يسأل عما يفعل بخلافنا ان صفة
حسنة خفيت علينا وعلى تقدير التسليم فانما يكون تعذيب العبد لفعله مراد سيده

كلما اذا لكان قد امره السيد بذلك المراد فيفعله ويعاقبه على فعله اما اذا كان
انما امره السيد بشيء فيفعل غير ما امره به فلا يكون تعذيبه على ذلك ظلما فان على العبد
امتثال امر سيده من غير التفات الى انه اى ما امر به السيد مراد اى مراد
السيد اولا اى او ليس مراده مع ان الارادة غيب اى امر غائب عنه اى عن العبد
لا يطلع المرء عليه فانها متعلقة بالمامور به او بغيره واذا بطل تعلق العقاب بمخالفة الارادة
فلم يبق منه اى لم يبق امر مما ورد من العبد يصلح لترتب العقاب عليه الا
انه خالف لامره فيحسن عقابه بمخالفة الامر فعاد النظر الى عقابه اى العبد
على فعل ما امره به السيد لا بما اراده السيد وعاد تحرير الى عقابه اى العبد
على مخالفة امر اى امر السيد فان قيل اذا كان لا يقع في الوجود الا مراده تعالى
كما ذهبتم اليه وقد اراد العبد بما لم يرد وقوعه فقد كلفه بما لا يقدر على فعله وتعذيبه
بذلك اى بما لا يقدر على فعله ثم عقابه على عدم فعله في التحقيق ليس الا ارادة
تعذيبه ابتداء بلا جناية فهو وهذا ايضا تكليفه بما لا يقدر على فعله ثم عقابه لكونه
لم يفعله في نظر العقل اى بالنسبة الى ما دل عليه العقل بطريق النظر غير لائق
لانه ظلم قبيح فيجب تنزيه الله الغني عن العالمين اى عن وجودهم وطاعتهم عنه متعلق
بتنزيه اى تنزيه الله عن هذا الذي ليس بلائق على الوجه الذي ذكرناه انتفاء
من ان وجوب التنزيه عنه لكونه صفة نقص فيجب بالمعنى المتفق عليه لا بالمعنى
المتنازع فيه بيننا وبينكم قلنا قد جوز الاشاعرة عقلا تكليف ما لا يطاق فلا يرد
ما ذكرتم على اصلهم وعلى القول بانه اى التكليف بما لا يطاق وان جاز عقلا فهو غير
واقع وهو الحق القولين لكم في التحقيق ان عقابه اى العبد انما هو على
مخالفته حال كونه مختارا غير مجبور على انه لو فرض تعلق الارادة بمعصيته
لم يوجبها منه ولم يسلب اختياره فيها ولم يجبره على فعلها بل لا اثر للارادة في ذلك
ولا في شيء منه فكما انه تعالى لم يكلف من علم منه عدم الامتثال فوقع منه ما علم من عدم الامتثال
كسائر الكفرة فلم يبطل ذلك الوقوع الذي تعلق به العلم معنى التكليف والطلب
ولم نظلمه بصيغة التفضيل وادلة بون اى لم ينسب اليه تعالى ظلما بذلك باتفاق .

اى صح

عدم صح

الذي صح

شاؤنكم

شاؤ منكم ومن سائر المسلمين لعلمه تأثير العلم في ايجاد ذلك الكفر المعلوم ووقوعه وفي سلب
اختيار المكلف في اتيانه بذلك الكفر وان كان لا يوجد الا على وفق علمه اى ما هو معلوم له
تعالى فكذا التكليف بما تعلقت الارادة بخلافه اذ كانت الارادة لا اثر لها في الايجاد كالعلم
اى كما ان العلم لا اثر له في الايجاد وهذا اى انتفاء تأثير الارادة في الايجاد لان الارادة
صفة شانها تخصيص وجود المقدور دون غيره من المقدورات تخصيص وقت وجوده
دون غيره من الاوقات السابقة واللاحقة ليس غيرها اى ليس شانها غير ذلك التخصيص
ولا يدخل هذا المفهوم بالنصب مفعول مقدم فاعله قوله تأثير اى لا يدخل في مفهوم الا
رادة تأثير في الايجاد بل تأثير الارادة في مجرد التخصيص كالعلم ووقوعه فالجار
والمجرور متعلق بالتخصيص وفيه اشارة الى ان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم
والتأثير في الايجاد انما هو صفة القدرة دون العلم والارادة وغيرهما من الصفات
الا انها اى القدرة انما تؤثر على وفق الارادة اعني في الوقت الذي تعلقت الارادة بانه
اى المقدور اذا وجد عن مؤثره اى المؤثر في وجوده وهو صفة القدرة كان وجوده
فيه اى في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده والعلم الالهي متعلق بهذه الجملة وقوله
انها بفتح الهمزة بدل من هذه الجملة اى متعلق بانها ستكون اى توجد كذلك
اى بان يوجد المقدور متعلقا للارادة على وجه تخصيصه دون غيره بالوجود في
ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده ومتعلقا للقدرة على وجه التأثير في وجوده وفق
تعلق الارادة ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف على طبق تعلق ذلك العلم وتعلق
تلك الارادة فما تراخ وجوده عن قدرة الداعي على ما قد مناه في الاصل السابق
من ان للمكلف اختيارا يناط به الثواب والعقاب على ما عليه اهل السنة لا ان
للمكلف عزما مستقلا بايجاده على ما اختاره المصنف فيما سوى ذلك العزم بانه يصمم
اى لا يبقى معه تردد وبانه يوجد الله سبحانه عنده تحت قدرته اى قدرة المكلف
اى ذلك الذي صمم عليه واختاره كما مر في الاصل السابق لا جبر للمكلف عليه اى على
ما صمم عليه واختاره فجملة قوله يصمم في محل نصب نعتا لقوله عزما وجملة قوله
يوجد نعت ثان له وبسبب ان تعلق الارادة الالهية على حسب تعلق العلم

الامر لزم ان ما لم يشأ الله لم يكن اى ان لم يتعلق الارادة بوجوده لا يوجد فالجار
والمجرور اعنى قوله بسببه متعلق بقوله لزم وذلك اللزوم انه اى لانه اذا كان العلم
متعلقا بان كذا لا يكون لا يتصور تعلق الارادة بتخصيصه بوقته اذا كانت الارادة
انما تخصص اى شانها لما انها تخصص ما يوجد بوقته الذى يوجد فيه دون ما قبله وما
بعده من الاوقات فعدم تعلقها بوجود ممكن تابع للعلم بعدم وجوده لا يؤثر فى عدم
وجوده اذ العدم ليس يفتقر الى مؤثر فظهر بهذا التقرير معنى قول السلف ما شاء الله
كان وما لم يشأ لم يكن اى ما تعلقت المشية وهى الارادة الالهية بوجوده يوجد لتعلق
العلم بوجوده وما لم تتعلق المشية بوجوده لا يوجد لتعلق العلم بعدم وجوده فظهر انتفا
ء ان لا طلب فى مفهوم الارادة بناء على الفرق بينها وبين المشية كما هو عن ابى حنيفة كما
عرفت من ان الارادة ليس مفهومها الا انها صفة تخصص ما سيوجد دون غيره بوقته
دون ما قبله وما بعده من الاوقات وليس فى هذا المفهوم طلب وظهر انتفاء الالزام الى المحبة
فى مفهوم صفة الارادة كما قال الاشعرى وجماعة اذ المحبة عندهم اخص من الارادة على ما قاله
من انها ارادة لا تستعقبها تبعة مؤاخذة بل لا يستلزمها اى لا يستلزم مفهوم الارادة المحبة اذ
الاعم لا يستلزم الاخص نعم الغالب تعلقها اى الارادة بالمحبوب المطلوب وجوده
فتتقارن الارادة والمحبة فى متعلقها بان يقع ذلك اتفاقا اى على سبيل الاتفاق لا
لزوما بحيث لا تنفك الارادة عن المحبة لما ان الاعم لا يستلزم الاخص حتى فعن
هذا اى من مقارنة الارادة المحبة فى متعلقها وقع فى كلام الفرع الفقهى عن ابى حنيفة
معتبرا فى غلبة دخول الطلب فى مفهوم الارادة اذ المحبوب مطلوب الوجود والغلبة اى لغلبة تقدم
تعلق الارادة بالمحبوب ظن اللزوم بين الارادة والمحبة وهو اى ظن اللزوم بينهما لما ط
للغلبة المذكورة بعيد على انه من اذ بان يفرق بين اللزوم والغلبة الاتفاقية فلا
يشتبه احدهما بالآخر كثيرا ما يجد الانسان منه اى من نفسه ارادة ما يكره وجوده وهو
يامر ما من الامور المقتضية لارادة ذلك المكروه ولو فرض ذلك الكلى اى ارادة الانسان ما يكره
وجوده لمصلحة اعتبرها كارادة الكلى بيده وبالحمية حصول الصحة الخ هى مصلحة تترتب
على الكلى لم تخرجه جواب لو اى لو فرض ان ارادة المكروه لمصلحة يترتب عليه لما فرضه

بيان وجوده

وكذا

عن كونه مكروها فى نفسه لان الكى عبارة عن امساس النار البدن وهو امر مكروه فانه اى
فان كونه مكروها هو الثابت فى الواقع بالفرض اذ الغرض كونه فى نفس الامر مكروها فلا
يكون غيره فى الواقع برفع غير اسم كان وذلك الغير كونه محبوبا اى فلا يكون كونه محبوبا
ثابتا فيه اى فى الواقع فلا يجتمعان وكذا اى وكثيرا ما يجد الانسان من نفسه انه لا يريد
وجود ما اى امر يحبه وهو اى عدم ارادة وجوده وان كان يتعذر اى لاجل حظر يلزم وجوده
لا يخرجه عدم ارادة وجوده لذلك المحذور عن كونه محبوبا فى نفسه لغرض اى لاجل غرض
الكمال محبوبا فكونه محبوبا هو الثابت فى الواقع بسبب فرضه كذلك فلا يكون غيره
فى الواقع اعنى كونه مكروها فى نفس الواقع فلم يستلزم الارادة الاذن والاطلاق فى وجود
ما يكرهه المريد والاطلاق عطف تفسيرى للاذن والمراد بالاذن معنى الاطلاق وهو
عدم المنع من متعلق الاختيار بوجود ذلك المكروه وانما ظلم سبحانه وجود ما يكرهه
فى ملكه تعالى وهو اى والحال انه الملك القهار وحده ما شرع له سبحانه وجه التكليف بلازمه
اى بلازم التكليف وهو الثواب بالفعل اى بسبب الفعل المطلوب والعقاب للترك
اى لاجل الترك عن الاتيان بالمطلوب لو كان فى مفهوم صفة الارادة طلب لكانت
مع صفة الكلام لكن الارادة صفة مغايرة للكلام والقدرة والعلم شأنها ما ذكرنا
من تخصيص وجود المقدور دون غيره بخصوص وقت وجوده دون ما قبله وما بعده
من الاوقات وقول من قال الارادة والمشية صفة تنافى العجز والسهو ثم تقتضى الوجود
قد يتوهم انه اى القول المذكور بسبب ذكر الاقتضاء فيه بقوله وتقتضى الوجود وكذا اى
كما مر من ان فى مفهوم الارادة طلبا لان الاقتضاء الطلب واصل طلب قضاء الدين ثم استعمل
لمطلق الطلب فيلزم كون صفة الارادة مع صفة الكلام وليس كذلك اى ليس كما يتوهم
فان الاقتضاء فى تعريفه الذى تعرف من عرف الارادة بانها صفة تنافى الخ المأخوذ منسوب
الى الصفة وليس ذلك الاقتضاء المنسوب الى الصفة كلاما انما هو بمعنى الاستلزام يقال اقتضى
هذا المعنى كذا اى استلزم لعلية اى لكون ذلك المعنى علة والاستلزام معلولا او لغير العلية كالتلازم
بين الشرط والمشروط فى جانب العدم بحيث يلزم من عدم الشرط عدم المشروط حيث يقال
عدم الشرط يقتضى عدم المشروط بخلاف ما اذا نسب الاقتضاء اليه تعالى فانه بمعنى طلبه تعالى
الفعل او الكف فيكون كلاما واذا جعل الاقتضاء جزء مفهوم صفة الارادة كان مشوبا

اليه تعالى فتكون ارادته حينئذ كلامه تعالى وقد علمت ان الارادة صفة مغايرة للكلام كما مر آنفا
بخلاف ما اذا جعل الوجود مقتضاها اي مقتضى الارادة بمعنى انها تستلزمه فاذا تعلقت الارادة
ثم المراد من هذا الاقتضاء وما بيناه فيما مر في كلم ما شاء الله كان من انها اي المشيئة وهي مرادفة للارادة
تستلزم الوجود اي وجود ما تعلقت به اذ كانت تؤثر تخصيصه اي تخصيص ذلك الوجود بوقته
الذي وقع فيه دون ما قبله وما بعده من الاوقات وههنا تنبيه عن امرهم تضمنه قوله وبما ذكرنا
اي في الاصل الثاني من ان قدرة العبد هو محل العزم المصمم عقب خلق الداعية والميل والاختيار
يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والقدر لفسقهم متعلق بقوله احتجاج اي ظهر بطلان
احتجاجهم على ما صدر منهم من الفسق حيث يقولون انه بقضاء الله تعالى وقدره ولم يكن بقدرتنا
اذ ليس القضاء والقدر مما يسلب قدرة العزم اي قدرتهم عليه عند خلق الاختيار لهم فيكون
بسبب سلبه قدرة العزم مجبرا على الفسق الاجتناب من الفاسق به على ما قد يتوهمه فيه السفه
بل هو اي ذلك العزم المصمم عند خلق الميل والاختيار كما قال علي رضي الله عنه لذلك
الشيخ الذي سأله روى الاصبغ بن نباتة ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب رضي الله عنه بعد
انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال والذي
فلق الحبة وبرا النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء وقدر فقال
الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم
في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين
ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت
قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر
والنهي ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن والقصة بكمالها في شرح المقاصد
بل المراد به اي بحكم بالقضاء والقدر اما الخلق حقيقة الخلق المقدر المقتضى فلا يسلب اي فلا
يسلب ذلك الخلق العبد العزم المصمم وكسبه الذي قدرنا انه محل قدرته والعطف في قوله
وكسبه تفسيري اذ لا ينفي خلق الاعمال اي ايجاد الله تعالى اياها ذلك العزم المصمم الذي هو محل
قدرة العبد وقوله واما الحكم تتميم لقوله اما الخلق بكسر الهمزة فيهما اي اذ المراد بالقضاء والقدر
حكم الله سبحانه بوقوع ذلك الفعل كما فسره الامام علي رضي الله عنه لذلك الشيخ في تتمة القصة فيما
ان الشيخ قال لعلي رضي الله عنه لذلك الشيخ في تتمة القصة وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا

الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه
وهو اي الحكم اما ان يرجع الى صفة الكلام ويكون العطف في قول سيدنا علي والحكم تفسيريا
فمعنى قوله الامر اذ الامر كلام نفسي او يرجع الى صفة العلم ولا تأثير للكلام ولا للعلم في
الاعمال بل تعلق الكلام تعلق طلب ونحوه وتعلق العلم تعلق كشف ولا يتعلق
منهما تعلق تأثير كما لا يخفى واذا لم يكن تعلقهما تعلق تأثير فحري ان لا يسلب ذلك العزم
اي بسبب كون الكلام والعلم لا تأثير لهما وكون الخلق يتعلق تعلق التأثير كما اتضح
الخلق بان لا يسلبا ذلك العزم والكسب الذي هو محل قدرة العبد وقوله والاعلام بكسر الهمزة ايضا
قد يراد به اي بالقضاء والقدر نحو قدرنا انها لمن الغابرين اي اعلمنا بذلك لان قدرنا في قوله
الماكر والقدر بمعنى الخلق او بمعنى الحكم لا يصح اسناده اليهم حقيقة وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب
اي اعلمناهم وقضينا اليه ذلك الامر اي اعلمناه ان دابر هؤلاء مقطوع مصبحين وعدي
الى لتضمنه معنى اوحينا وتغير المصنف الاسلوب حيث لم يعطف الاعلام واتى بقد تقليلة
للاشارة الى ان ورود القضاء والقدر مرادا بهما الاعلام قليل بالنسبة الى ورودهما مرادا بهما
الخلق والعلم والا وجه اي الاظهر توجيها انه اي القضاء يرجع الى صفة العلم لا الى صفة الكلام
الا ان صح وثبت التجوز في المفعول معه بمعنى الخبر بان يصح ان يراد بلفظ القضاء والمتعلق به ان
وقوعه معه خبر وهو نوع من الكلام النفسي وكذا الاعلام اذا كان هو المراد بالقضاء يرجع
اليه اي الى الكلام اذ انما يكون الاعلام عنه اي ناشئا عن الكلام النفسي واي راجع البتة في قوله
يرجع متعلق بقوله اجاب فالرجع مصدر بمعنى الراي ويرد معنى القضاء الى صفة العلم اجاب
العلامة بدر الدين محمد بن اسعد التستري تلميذ القاضي ناصر الدين البيضاوي عن سؤال
اليهودي المنظوم وهو سؤال نظم بعض المعتزلة على لسان يهودي ويقال ان الذي نظمه
هو ابن البقال بموحدة وقاف ثم اولاها مفتوحة وهو الذي قتل على الزندقة في ولاية شيخ
الاسلام ابن دقيق العيد وذلك حيث قال الناظم المذكور ايا علماء الدين ذمي دينكم
تحير دلوه بادخ حجة اذا ما قضى ربي بكفري بزعمكم ولم يرضه مني فما وجه حيلتي
فاجاب عن هذا السؤال علماء ذلك العصر نظما ونثرا ومنهم التستري اجاب نظما الى ان قال
في جوابه حكم قضاء الله بالكفر علمه بعلم قديم سره في الخليقة واظهاره من بعد ذلك
حيلة لادراك بالقدرة الاذلية وصدر التستري حاصلا اي حاصل جواب النظم نثرا بان
قال معنى قضاء الله تعالى بكفر الكافر انه تعالى علم بالاشياء في الازل ما هو حاصل البيتين ولكن

ينبغي ان تعلم ان البيت الاول منهما تفسير لمعنى القضاء والثاني منهما تفسير لمعنى القدر فمعنى قضائه
تعالى على الاشياء اذ لا يعلم القديم واما معنى القدر فهو اظهاره اي ايجاده تعالى بقدرته الازلية
ما تعلق علمه بوجوده على الوجه المطابق لتعلق العلم بوجوده فان قيل رجوع القضاء الى العلم
طريق الفلاسفة واما الاشاعرة فطريقتهم رجوع القضاء الى الارادة والقدر الى الخلق كما قرر
السيد في شرح المواقف فما لكم اذ القضاء عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء
على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها
واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام
واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث
جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على
الوجه الذي تقرر في القضاء قلنا رجوع القضاء الى العلم على الوجه الذي قلناه من طريق
الاشاعرة ايضا وهو مغاير لطريق الفلاسفة المذكورة فرجوعه الى العلم عند الاشاعرة على منوال
رجوعه الى الارادة المذكورة في شرح المواقف بان يقال القضاء عبارة عن علمه تعالى ازلا بوجود
الاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على وجه يطابق تعلق العلم بها كما قيل في رجوع
القضاء الى الارادة انه ارادته تعالى الازلية الى آخر ما نقلناه عن شرح المواقف وقد ذكرنا
ما كان فيه معنى اي عليه في ظهوره لا اثر للعلم وهذا امر تذكره سوى ما قدمناه يزيدك وضوحا
وهو انك لو كنت حاسبا لسير الشمس والقمر فعلمت من طريق الحساب قبل يوم كذا ان يوم كذا
المذكور يكون كسوفا اي يوم كسوف حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فلما جاء يوم كذا وقع
ذلك الكسوف الذي كنت علمته هل تظن ان علمك السابق هو الذي اثر في وجوده لا سبيل
الى ان تظن ذلك كذلك ما نحن فيه وفق العلم القديم لا يؤثر العلم في وجوده اي ما يقع بكسب
العبد من الطاعة والمعصية الا ان الله جل وعلا لما كان العلم له كاملا محيطا بكل ما يكون انه سيكون
وذلك لا يسلب الفاعلين اختيارهم المخلوق لهم لله الفعل وعزمهم المصمم عليه الذي هو محل
قدرتهم فلا يبطل التكليف ومن يحتمل القضاء وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ مجملة
والقدر وجودها اي المخلوقات في الاعيان مفصلة من حاشية الطوالع للقاضي البيضاوي ما نحو
اما ان يريد بوجودها في اللوح المحفوظ الوجود في الكتابة او يريد به العلم فان اراد الوجود في
الخط اي في الكتابة يستلزم ذلك حدوث القضاء لان الكتابة حادثة فهو امر
والقضاء بهذا التفسير اولى لعدم التأثير والا قدم المصنف لهاوالجود على قوله اولا لا يهم

وان رد

حتى تكون على احسن النظام

وان القضاء ان رد الى العلم فواجب اي فذلك الرد واجب وهو الذي ارتضاه آنفا ولما كان
هذا الموضع سؤال فصل المصنف بما فقال واما قوله عليه الصلاة والسلام فحج ادم موسى لعوله
اي قول ادم لموسى اتلومني على امر كتبه الله علي قبل ان اخلق الى آخره فلم وان ادم حجه
اي ظهر عليه في الحجة في رفع اللوم عنه بعد التوبة والحديث في الصحيحين وغيرهما من
حديث ابي هريرة بالفاظ منها للبخاري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احتج ادم وموسى
فقال له موسى انت ادم الذي اخرجتك خطيئتك من الجنة فقال له ادم انت موسى الذي اصطفاك
الله برسالاته وبكلامه ثم تلومني على امر قد قدر علي قبل ان اخلق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فحج ادم
موسى وفي رواية مرتين بيان للمقصود من الحديث والاستدلال لكونه المقصود في المقصود اللوم
بعد التوبة على امر قضي قبل ان اخلق وانما حملناه على ذلك لا على اللوم على المعصية مطلقا قبل التوبة
وبعدها للاجماع على توجه اللوم على المعصية قبل التوبة وعلى انتفائه اي اللوم بعدها اي التوبة
ويكون قوله اي قول ادم كتبه الله الى آخره حكاية للواقع لا احتجاجا بالقدر لدفع اللوم
على المعصية مطلقا هذا الذي ذكرناه من ان هذا حكاية للواقع لا احتجاج بالقدر وان معنى
الحديث ما حملناه عليه هو موجب الدليل بفتح الجيم اي الذي اقتضاه الدليل وهو ما سبق
من الاجماع على الامرين لان الاجماع على توجه اللوم بعد المعصية وقبل التوبة تقتضي امتناع اجراء
الحديث على ظاهره من الاحتجاج بالقدر والاجماع على انتفاء اللوم بعد التوبة تقتضي صحة حمل
الحديث على ما ذكر فان قيل حاصل ما ذكرتم ان المعاصي واقعة بقضاء الله تعالى وقد تقدم انه
يجب الرضى اي رضى العبد بالقضاء اتفاقا فيجب حينئذ الرضى بالمعاصي التي منها الكفر وهو
باطل اجماعا لان الرضى بالكفر كفر اجماعا قلنا لا تلازم بين وجوب الرضى بالمعاصي ممنوعة فلا يستلزم
الرضى بالقضاء الرضى بها بل يجب الرضى بالقضاء اي حكم الله تعالى الصادر عنه لا بالمقضي
اذا كان منهيا وهو المعصية لان الاول اي القضاء صفة تعالى وتقدس والثاني اي المقضي
متعلقها الذي يتعلق به سبحانه وقد جاء على خلاف رضاه تعالى على ما عرفت من الفرق بين
الارادة والرضى على ما عليه اكثر اهل السنة من غير تأثير للقضاء في ايجاده ولا سلب لكلف
قدرة الامتناع عنه بل وجد على حدوده المطابقة للقضاء لما قدمناه في تقرير رجوع القضاء
الى العلم او الى الارادة هذا تقرير ما في المتن وهو جواب مشهور وقد اورد عليه انه لا معنى للرضى
بصفة من صفات الله الا الرضى بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي وحينئذ فلا يتم الجواب

بالقضاء وبين وجوب الرضى

ولا تأثير للقضاء في سلب الكلف قدرة الامتناع عن المعصية فوجد على الوجه المطابق للقضاء او الارادة هو القدر

بان الرضى بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو متعلق و هذا وجه السيد في شرح المواقف
فقال ان للكفر نسبة الى الفاعل باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار
محليته له واتصافه به كالحاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضى به باعتبار النسبة الاولى
دون الثانية والفرق بينهما ظاهر لانه ليس يلزم من وجوب الرضى بشيء باعتبار صدوره
عن فاعله وجوب الرضى باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضى بموت الانبياء
من حيث وقوعه صفة لهم وانه باطل اجماعا الاصل الرابع في بيان انه لا يجب على الله تعالى
شيء قال الامام الحجة حجة الاسلام انه سبحانه وتعالى متفضل بالخلق وهو الايجاد مطلقا والا
فتراع وهو الايجاد لا على مثال سابق ولغة الايجاد وشامل لكل موجود وهو سبحانه متطول
بتكليف العباد اي متفضل به عليهم حيث جعلهم اهلا لان يخاطبهم بالامر والنهي والطول
الفضل والزيادة فالمتطول والمتفضل تفنن في العبارة ولم يكن الخلق والتكليف واجبا
عليه سبحانه وقالت المعتزلة وجب عليه ذلك اي كل من الخلق والتكليف لما فيه من مصلحة
العباد انتهى كلام حجة الاسلام واعلم انه قد اشتهر عن المعتزلة انهم يوجبون امورا منها
اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ورعاية الاصلح للعباد والعوض عن الالام
وقل من يذكر عنهم ايجاب ابتداء الخلق بل الذي اشتهر ذكره عنهم انه اذا خلق العبد وكلف
بالبناء للمفعول فيهما وجب اقداره على الافعال التي كلف بها وازاحة علله وكل ما كان الاصلح
له في الدنيا والدين او في الدين فقط مذهبان لهم الاول للبغداديين والثاني البصريين
وهذا هو المعبر عنه بالاصلح من جملة الامور الخمسة التي قدمنا ذكرها نعم قال امام الحرمين
في الارشاد وبعد نقل ما ذكرنا عن البصريين من المعتزلة من ان العبد اذا خلق وكلف الى
ما ذكرنا ما نصه فمن ثم يتوهم متوهم انه يجب عليه تعالى الابتداء باكمال العقل لاجل التكليف
وليس هذا مذهب القوم يعني البصريين ولم يستوف المصنف مقصود كلام الامام ليظهر منشأ
التوهم وقد نقل الامام في الارشاد ولا عن البغداديين من المعتزلة ان ابتداء الخلق
واجب على الله وجوب الحكمة وانه اذا خلق الذين علم انه يكلفهم فيجب اكمال عقولهم
واقدارهم والتمكين وازاحة عللهم ثم نقل عن البصريين منهم انهم انكروا معظم ذلك
يعني ايجاب ابتداء الخلق وايجاب اكمال العقل كما دل عليه كلامه ونقل اجماع البغدادية
والبصرية منهم على ان الرب تعالى اذا خلق عبده واكمل عقله لا يتركه هملا بل يجب عليه

مع الله تعالى التوفيق صح

العبث صح

ان يقدره

ان يقدره ويمكنه من نيل المراشد ثم قال امام الحرمين ونقل اصحاب المقالات عن هؤلاء
مطلقا يعني المعتزلة انه يجب على الله تعالى فعل الاصلح في الدين وانما الاختلاف في فعل الاصلح
في الدنيا وهذا النقل فيه تجوز وكلامه يوهم ذلك فقد يتوهم المتوهم انه يجب
عند البصريين الابتداء باكمال العقل لاجل التكليف وليس ذلك مذهبا لهم بل الذي مذهب
منهم فالذي ينتحله البصريون انه تعالى متفضل باكمال العقل ابتداء ولا يجب عليه
اثبات اسباب التكليف انتهى كلام الارشاد وبه يظهر ان منشأ التوهم اطلاق اصحاب
المقالات النقل عن المعتزلة دون التفصيل الواقع في كلام الامام اولا ثم قال الحجة حجة
الاسلام في الرسالة ردا عليهم المراد بالواجب احد امرين اما الفعل الذي في تركه ضرر
اما اجلي اي في الاخرة كما عرف بالشرع كما يقال يجب طاعة الله تعالى او عاجل اي في
في الدنيا وان عرفت بالعقل كما يقال يجب على العطشان الشرب كيلا يموت ومعنى
الوجوب هنا ترجيح الفعل على الترك بما يتعلق من الضرر بالترك كما فسره به الحجة في الاقتصاد
واما ان يراد به الذي عدمه يؤدي الى امر محال كما يقال وجود المعلوم اي ما تعلق علم الله
بوقوعه واجب اذ عدمه يؤدي الى المحال وهو ان يصير العلم جهلا فان اراد الخصم وهو المعتزلة
بقوله ان ابتداء الخلق مثلا واجب المعنى الاول وهو ان في تركه ضررا اجلا او
او عاجلا فقد عرض تعالى للضرر وكون محال في حقه تعالى والقول به كفر فان اراد
او اراد المعنى الثاني وهو ان عدمه يؤدي الى المحال فهو مسلم حيث نظر الى ان ابتداء
الخلق والتكليف قد تعلق العلم بوقوعه اذ بعد سبق العلم بوقوع شيء لا بد من وجود
ذلك الشيء المعلوم ووقوعه او اراد الخصم بكون ابتداء الخلق واجبا معنى ثالثا
فهو غير مفهوم انتهى كلام الحجة وقد حقق المصنف ان المعتزلة يريدون المعنى الثاني وهو
عدمه يؤدي الى المحال ليس هو انقلاب العلم جهلا بل الخلف فقال واعلم ان بعض المعتزلة يريدون بالواجب
ما اي الفعل الذي يثبت بتركه نقص في نظر العقل والجار والمجرور متعلق بقوله يثبت وثبوت النقص بسبب تركه
مقتضى قيام الداعي الى ذلك الفعل وهذا متعلق النقص للعلم مع تعظيم جناب الباري
تعالى عن ان يجري اسمه على اللسان مع اضافة هذه الكلمة المستهجنة وهو اي الداعي هنا كمال
القدرة الالهية والغنى المطلق مع انتفاء الصارف عن ذلك الفعل فترك المراعاة المذكورة
حينئذ محمول معناها لا بلفظها وهي مراعاة ما هو الاصلح للعبد في الدين فقط او في الدين والدنيا معا وذلك

الاصلح صح

ترجيح

الضرر صح

لكن صح

اي مع قيام الداعي وانتفاء الصارف لجل يجب تنزيهه تعالى عنه فيجب ما اقتضاه قيام الداعي
اي لا يمكن ان تقع خيرة لتعاليه سبحانه عما لا يليق وهذا الذي يريدونه هو المعنى الثاني الذي
ذكره حجة الاسلام فان حاصله ان عدم الفعل يؤدي الى محال في حقه سبحانه وتعالى وظاهر
تسليم الحجة رحمه الله عليه المعنى الثاني انهم اذا قصدوا صح قولنا المعلوم يجب وقوعه فهو معنى صحيح
ومراده اي مراد حجة الاسلام رحمه الله تسليم اطلاق لفظ الوجوب فقط لهذا المعنى لا تسليم الاطلاق
مع موضوعه اي مع تسليم ما وضع له عندهم وهو ان الواجب ما يثبت بتركه نقص في نظر العقل
وهو فيما نحن فيه البخل كما مر فان هذا على مذهب الاعتزال وانما مراده ان ابتداء الخلق واجب الوقوع
لتعلق العلم بوقوعه وان ابتداء التكليف كذلك لان عدم وقوعه يؤدي الى محال هو انقلاب
العلم جهلا وهذا غير اطلاق لمقصود اهل الاعتزال والا اي وان لم يكن ذلك مراد حجة الاسلام
بان سلم لهم اطلاق الوجوب مع تسليم موضوعه فتصحيح كلامهم على ما قدمناه لزم ان يسلم ان كل ما هو اصلح
للعبيد وقوعه لاقتضاء هو الاصلح عندهم زعما منهم ان هذا مبالغة في تنزيه البارئ تعالى اذ لا
يخفى ان كل من سلم فانما يقصد المبالغة في تنزيه البارئ سبحانه عما يقصده اليه فلا يخلى العقول بوجوب
الاصلح على الله سبحانه الا مع القول بان كل ما وقع في الدارين فهو الاصلح للعباد لما مر
منهم من انه يثبت بترك ما لم يقع منه نقص في نظر العقل وهو محال في حقه سبحانه وقد صرح
الامام اي امام الحرمين بنقل هذا عنهم اي من كلام ابي القاسم الكعبي وهو من رؤوس معتزلة بغداد
قالوا ان تخليد الكفار في النار والاغلال اصلح لهم في الآخرة وكذا الاصلح للفسقة عندهم
في الدنيا ان يلعنهم ويحبط اعمالهم واذا انتهوا الى ذلك سقطت مكالمتهم كما قال الامام
في الارشاد لان كلا من الامرين عناد ومكابرة في القدر رياسة تحقيق الخلاف بيننا وبينهم
في موضعين احدهما كون كل واقع روعي فيه الاصلح للعباد والثاني انه لو لم يكن كذلك
اي لو لم يكن كل واقع روعي فيه الاصلح للعباد بان وقع ما ليس اصلح لهم كان وتركه نقصا
كما مر من ان المنع من الاصلح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه وقد علمت ان قولهم في كل منهما خطأ لما لزم عليه من
العناد ومكابرة الضرورة كما قدمناه ولزمهم مع ذلك خطأ ثالث فقالوا به وهو اي ذلك الخطأ عدم
قدرته على اصلاحهم اي الكفار والفسقة وهدايتهم من ضلالتهم وازواء لهم من قولهم بوجوب
الاصلح وتفسيرهم الواجب بهذا الذي لا يمكن ان تقع خيرة اذ قد ثبت من معلومه تخليدهم في النار
الذي هو الاصلح لهم عندهم المقتضي له وقوع خلاف معلومه تعالى محال كما مر مع استلزامه الى الذي
هو البخل فلا تتعلق القدرة به اي بالوقوع المذكور لما تقرر من ان متعلق القدرة به اي بالوقوع

المذكور

[هامش:] الاصلاح مذهب اهل [illegible] رعاية الحكمة والغرض في افعاله تعالى [illegible] لله في كل شيء ولا ترك [illegible] في ذلك طوائف الالهيين [illegible] جماعة الحكماء واجمعت المعتزلة [illegible] البارئ لا يخلو فعله عن [illegible] صلاح للخلق بما انعموا [illegible] رب دعاه الى الصلاح وخلقه وجوب الثواب على الطاعة [illegible] ووجوب العقاب [illegible] بالمعاصي واحباط [illegible] بالكبائر ووجوب [illegible] والارشاد بعد الخلق والكمال [illegible] وجوه المصالح بالاقدار واقامة الحجج الدالة عليها

المذكور لما تقرر من ان متعلقها الممكن دون الواجب والممتنع فلا يكون قادرا على هدايتهم
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وتعلق القدرة تابع لتعلق الارادة كما مر وقد ورد الكتاب
العزيز بصحة تعلق الارادة به قال تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا
وقال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وقال تعالى ولو شاء الله لجعلهم امة واحدة اي مجتمعة على
الهدى الى غير ذلك من الآيات المفيدة في الاستعمال العربي المتعارف لاهل اللسان كون
مقابل الواقع مما يوصف بانه مشيئته تعالى ممكنا داخلا تحت قدرته تعالى وكونه لا يفعله اي انتفاء
فعله تعالى له الواقع وذلك الانتفاء على موافقة العلم بانه لا يفعله لا يسلبه الامكان الذاتي
المقتضي لصحة تعلق القدرة به وذلك اي الذي يسلبه الامكان الذاتي فكان ممتنعا لذاته
كاجتماع الضدين هو الذي لا تتعلق به القدرة لعدم صلاحيته لتعلقها لا لقصور في القدرة
فاستحالته اي استحالة وقوع خلاف معلومه تعالى لغيره وهو تعلق العلم بعدم وقوعه
لا لذاته والحاصل ان ما امتنع وقوعه لتعلق العلم بعدمه ووقوعه ممكن لذاته ممتنع
لغيره وامتناعه لغيره لا يسلبه الامكان الذاتي المصحح لتعلق القدرة به فزعمهم
انه غير مقدور وزعمهم انه لا يصح تعلق القدرة به باطل وليس لهم اي المعتزلة في هذا
المطلوب وهو زعمهم الوجوب على الله تعالى متمسك بفتح السين اي شيء يتمسكون به
ومتمسك بكسرها اي له استمساك اي ادنى قوة ونحن معشر اهل السنة لا نزيل الله تعالى
بما زعموه بل ديننا الذي ندين الله به اعتقاد ان الله سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ويحكم
ما يريد لا يسأل عما يفعل كما نطق به كتابه العزيز في الآيات الثلاث المشار اليها وهي
قوله تعالى ان الله يفعل ما يشاء وقوله تعالى ان الله يحكم ما يريد وقوله تعالى لا يسأل
عما يفعل كل هو من دائما ابدا انا لما خلقه سبحانه من الرزق فهو فضل منه عليهم بلا استحقاق
عليه تعالى لا يقبح منه تركه اذ استحقاق ذلك الرزق انما يكون لغير المملوك فان المملوك
بجملته من جهة ذاته المشخصة وقدرته وافعاله كيف يستحق بعمله على مالكه
اجرا ورعاية مصلحة فضلا عما اي عن ان يستحق رعاية ما هو الاصلح وهو اي والحال
ان ذلك المملوك مستحق عليه ذلك العمل لمالكه او والحال ان ذلك العمل مستحق على ذلك
المملوك لمالكه ثم وجه قوله هو اما المملوك واما العمل وغاية ما في منح الرزق انه نوع
امانة لمن سخر من الخلق وله تعالى ان يعطيهم الفاقة منا ومنهم وقد ركز المصنف تمسكهم

بقولهم ان ترك رعاية الاصلح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه فقال وليس يلزم
في تمام الكرم وفي البخل بالنسبة للسيد لوقوع انتفى الغايات الحكمية في الاحسان
الى كل عبد بل هو سبحانه الحكيم ذو الحكمة وهي عبارة عن كمال العلم واحسان
العمل واتقان الصنع بفعل ما هو مقتضى حكمته الباهرة من الاحسان المؤنبئا
والمنع لمن يشاء دون ايجاب بسبب الاختيار والمشية كما قال تعالى ذلك فضل
الله يؤتيه من يشاء سبحانه كمال الصفات التي دلت عليها اسماؤه الحسنى الواردة في
الكتاب والسنة ويسمى بعضها صفات ايضا من الكرم وقد قيل في معناه انه
المتفضل الذي يعطي من غير وسيلة ولا مسألة والمجاوز الذي يعفو عن
العقاب ولا يستقصي في العتاب وقد قيل معناه المقدس عن النقائص
والعيوب ومن هذا قولهم كرائم الاموال لنفائسها والجواد وهو الواسع العطاء
وشديد العقاب وعدم بعضها نفي تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وانتفت
هذه الصفات الكريمة فانقسم الخلق لذلك الى شقي بعدله وسعيد بفضله
كما قال تعالى فريق في الجنة وفريق في السعير مع ان الكرم والفضل متعلق
بالكل البر والفاجر والمؤمن والكافر فان الكافر منعم في الدنيا على راي
القاضي ابي بكر منا كالمعتزلة انعم عليه بما انعم تعالى بما خوله اي اعطاه
من قوى ظاهرة وباطنة وامور يلتذ بها الا ان الشيخ ابا الحسن الاشعري
ذهب الى ان ما اوتيه الكافر في الدنيا من قوى وملاذ استدراج له
فهي في الحقيقة نقمة عليه قال مبينا ما ذهب اليه اذا كان ذلك الامر الذي
ناله في الدنيا قد حجبه عن الله تعالى فليس بنعمة بل هو نقمة قال الله تعالى
ايحسبون انما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا يشعرون
قوله من مال وبنين بيان لما وقوله نسارع لهم في الخيرات خبر ان وقوله
بل لا يشعرون انتقال الى بيان انهم كالبهائم لا شعور لهم ليتاملوا فيعلموا
ان ذلك الامداد استدراج لا مسارعة في الخير وقد فسر المصنف مذهب القاضي
فقال لكن تكرر في القرآن حكاية قول الانبياء للكفار الذين بعثوا اليهم فاذكروا
آلاء الله اي نعمه فالحق انها في انفسها نعم وطيبات لهم وانهم باختيارهم تلقوها

ومن اقوى الادلة العقلية ان الايجاب عليه تعالى
ينافي الالوهية وبان ابليس استمهل الزمان
الطويل بقوله انظرني الى يوم يبعثون فامهله
الله تعالى بقوله انك من المنظرين مع انه يعلم
انما استمهله لاغواء الخلق وكان تعالى عالما بان
اكثر الخلق يتبعونه كما قال تعالى ولقد صدق
عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين
فلو وجب على الله تعالى رعاية مصالح العباد
لامتنع ان يمهله ويمكنه من المفاسد العظيمة وبان
الله تعالى [illegible] ويقول تعالى
بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان
فلو كان الاصلح على الله تعالى واجبا لما صح الامتنان لان
اعطاء ما هو واجب لا يكون منة

عليه صح

بدعى

بدعين كونها نعما في انفسها وان كانت تلك النعم سببا للتمادي على ما هم عليه لاعتقادهم
ان ما هم عليه من الضلال مرضي لما لديهم ولانه لولم يكن كذلك لما انعم عليهم فلم تخرجهم
تلك النعم الى الكفر واعلم ان الاشعري لا ينكر كونها نعما الا ان ما يذهب اليه الحكمة ايصالها اليهم
اليهم استدراجهم لتكون الحجة عليهم ابلغ لا ان يتنعموا بها في الدنيا كما قال تعالى
من حيث لا يعلمون واختلف مشايخنا معشر الحنفية في انه هل يستجاب للكافر
دعوة فقيل لا يستجاب له دعوة في امر الآخرة ولا في امر الدنيا وان يا لسنته
بينهم ونفي الاستجابة منقول في معالم التنزيل عن ابن عباس من رواية الضحاك
في تفسير قوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال وبها استدل لهذا القول
وفي شرح الهداية اختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر
فمنعه الجمهور ويحمل محل الخلاف جواز الاطلاق في اللفظ وما جرى عليه شيخنا المصنف
من ان محل الخلاف جواز وقوع الاستجابة وعليه جرى الروياني من الشافعية في
كتاب بحر المذهب حيث نقل الخلاف في المسألة ثم اي نقلي هذا القول وهو نفي استجا
دعائه ما قد يمنع عند حكاية من الامور التي يدعوا بها كان متجرا في علم الله تعالى
له غير متعلق فيه اي في علم الله تعالى بدعائه وقيل ثم يستجاب له في امور الدنيا لا
في امر الآخرة لان قوله تعالى انك من المنظرين بعد حكاية قول ابليس رب فانظرني
الى يوم يبعثون اجابة لابليس والى هذا ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي
ولما كان القول الاول من هذا الخلاف قد يوهم ان الكافر لا تناله الرحمة في الدنيا مع
ان الرحمة تعم في الدنيا البر والفاجر والمؤمن والكافر نفى المصنف هذا الوهم بقوله
ومع هذا اي ومع هذا الخلاف المشتمل على القول بنفي استجابته تعالى دعاء الكافر
فرحمته تعالى سبقت غضبه كما نطق به الحديث الصحيح حتى ان مظاهر الجود والرحمة
من عباده اكثر من مظاهر الغضب والمظاهر جمع مظهر بالفتح وهو موضع الظهور
اي مواضع ظهور آثار الرحمة ومواضع ظهور آثار الغضب ومن في قوله من عباده
بيانية منفصلة بقوله مظاهر اراد بها المتأمل اهل النار اكثر حتى اي هذا
من اهل الجنة من الحور والولدان وهو من الجن والانس ومن الملائكة وهم عدد لا
يحصى من الجنس يرد منهم كل يوم سبعون الفا الى البيت المعمور لا يعودون اليه ابدا

اقرب مع [illegible]

بن [illegible]

الكرم [illegible]

بان يجعلوا ح

كما ورد في حديث الاعرابي في صحيح مسلم وغيره واعلم انا من عادة العرب ان يعدوا
ما استكثروه بما لا يحصى لكل فرد من افراده حصاة ثم يعدوا الحصا فاذا نفد واعد
حصى كثيرة افرادها وجعلوا لكل فرد حصاة كان الاكثر عدد اكثر حصى قال حجة
حجة الاسلام في دفع قولهم اي المعتزلة بوجوب الاصلح اذا لم يتضرر تعالى بترك
مصلحة العباد لم يكن للوجوب معنى في حقه تعالى ثم مصلحة العباد المالكي في ان
يخلقهم في الجنة لا في دار البلاء اي في الدنيا معرضين لخطر العقاب بارتكاب الخطايا
وهذا تلخيص لكلام حجة الاسلام وعبارته ثم مصلحة العباد في ان يخلقهم في
الجنة فاما ان يخلقهم في دار البلايا ويعرضهم للخطايا ثم يهدفهم لخطر العقاب
وهول العرض والحساب فما في ذلك غبطة لاولي الالباب وانت قد علمت كما قررناه
ان معنى هذا الوجوب عندهم كونه اي كون ذلك الامر الواجب لا بد من وقوعه
وفرض عدمه فرض محال لاستلزامه المحال وهو انتقاصه تعالى بما اي بالبخل الذي
لا يجوز عليه على زعمهم متعلق بتركه لاستلزامه فلا يكون تعالى بهذا اي بسبب
هذا الوجوب معرضا بتعرض المكلف للضرر كما الزمهم به حجة لان التعريض له اي للضرر
انما يلزم لو كان الايجاب مبنيا على التخيير في فعل ذلك الامر الواجب وتركه كما يبني
عليه التعبير بالترك في قول حجة الاسلام اما اذا اريد بالواجب الفعل الذي في تركه
ضرر وليس هذا الذي قالته المعتزلة هنا من وجوب رعاية الاصلح كذلك اي مبنيا
على التخيير لان حاصل كلامهم فيه سلب قدرته تعالى عن ترك ما هو الاصلح فليس
قادرا عليه عندهم لانتفاء قدرته عن الاتصاف بما لا يليق به فلذا اي فلزعمهم
انتفاء قدرته سبحانه عن ترك ما هو الاصلح حكموا بان كل ما علم كونه اي وقوعه ووجوده
من خلود اهل النار فيها ولعن الفساق وحبط اعمالهم على قولهم هو الاصلح فقولهم يجب
الاصلح كقولنا يجب ان لا يتصف تعالى بنقص وكقولنا يجب وقوع وعده تعالى فالسبيل
الى دفعهم انما هو منع كون كل واقع هو الاصلح لمن وقع له ومنع لزوم ما لا يليق به
تعالى اي البخل الذي زعموا لزومه بتقدير ان لا يعطي الملك العظيم كل فرد من العبيد اقصى
ما في وسعه اي طاقة الملك العظيم او ان لا يعطي كل فرد من العبيد المحتاجين ولو
جبرا حال مما تضمنه يعطي اي حال كون ذلك الاعطاء جبرا اي مجبرا عليه دون الاختيار

بيدان عرفه

اي على تفسير الواجب بانه ما يلزم على تركه ضرر

اي فلا يكون بترك الواجب معرضا للضرر

عنه

ولله

به اذ عرفه اي عرف كل فرد من العبيد يعني المكلفين طريقها اي المصلحة واقدره
اي جعله ذا قدرة عليها وعلى خلافها ولم يجبره على خلافها وليس ذلك البخل بان كل
واقع هو الاصلح ويلزم ما لا يليق بتقدير عدم اعطاء الملك العظيم كل فرد اقصى ما في
الوسع الا نقص في الغريزة اي الطبيعة يعني انه صادر عن عقل ناقص فهو عن نقص
العقل الذي يختل معه الفهم بنقص الغريزة وكذا كون الخلود في النيران اصلح لمن فعل
به ذلك الخلود فيها من مشاهدة جلال رب العالمين في عالي الجنان او كونه اصلح
من مجرد نعيم الجنان صادر عن نقص في الغريزة اي خلل في العقل وهذا القول
ايضا اعني كون الخلود في النيران اصلح انكار للمحسوسات ممن انتهى اليه كان معاندا
فبسط الكلام معه ومن مشهور ردهم اي رد المعتزلة بابطال ما زعموه مناظرة
ابي الحسن الاشعري مع ابي علي الجبائي راس اهل الاعتزال في اواخر المائة الثالثة
فما بعدها وكان الاشعري تلميذه وعلى مذهبه ثم تاب وصار اماما في السنة قال
اي الاشعري له اي الجبائي لو ان صبيا مات فرأى منزلة رفيعة في الجنة لبالغ
مسلم فقال يا رب لم لم تدم حياتي حتى ابلغ فاجتهد في الطاعة فانال منزلة رفيعة
مثله فقال اي الجبائي يقول الله تعالى له اي للصبي علمت انك لو بلغت عصيت فكان
الاصلح لك الموت في سن الصبا فقال اي الاشعري للجبائي فنادى ذوو حضيض الكفار
من دركات لظى يا الهنا اما علمت انا اذا بلغنا عصينا فهلا امتنا في الصبا فانا
راضون بما دون منزلة الصبا فانقطع الجبائي وتاب الاشعري عن الاعتزال
ورجع الى ما كان عليه السلف واخذ في نقض قواعد المعتزلة قال المصنف وقد استغنيت
بهذا اي بما سقناه في الاصل الرابع من عدم وجوب رعاية الاصلح عما ذكره حجة الاسلام
في الاصل السابع لانه عقد الاصل الرابع لعدم وجوب ابتداء الخلق والتكليف والاصل
السابع لعدم وجوب رعاية الاصلح وقد راى المصنف ان الاصلح مناسب لايرادهما
معا في الاصل الرابع واعلم ان المشهور ان مناظرة الاشعري والجبائي في ثلاثة
اخوة احدهم مطيع مات على الطاعة والاخر عاصي مات على المعصية والثالث
مات صغيرا كما هو مذكور في المواقف واول شرح العقائد ولما راى المصنف ان
ما في عقيدة حجة الاسلام ينطبق مقصوده على ذلك اورده حكاية بالمعنى وعبارة

ولامام ح

حجة الاسلام وليت شعري بم يجيب المعتزلي عن مسئلة نفرضها عليهم وهو انا نفرض مثليه في الاخرة بين صبي مات مسلما وبين بالغ مات مسلما اي طايعا الي اخر كلامهم ملم يجيبوا ما ذكره غير حكاية الاشعري والجبايي وتقيد الصبي بالمسلم ولم يقيده المصنف بذلك بنا على القول بان اطفال الكفار لا يدخلون النار وهو الجاري على اصول المعتزلة والراجح عندنا والله اعلم **الاصل الخامس في الحسن والقبح العقليين** وهو الاصل الثامن في كلام حجة الاسلام وقد اوسع فيه المصنف بذا بتحرير محل النزاع فيما بينتا وبين المعتزلة تذكر كغيره انهما يطلقان لثلاثة معان ليس الاول ولا الثاني منها محلا للنزاع وانما محل النزاع المعنى الثالث فقال لا نزاع في استقلال العقل بادراك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال وصفة النقص كالعلم والجهل والعدل والظلم فان العقل يستقل بادراك حسن العلم والعدل وقبح الجهل والظلم ورد شرع ام لا وكذا لا نزاع في استقلال العقل بادراك الحسن والقبح بمعنى ملايمة الغرض وعدمها كقتل زيد بالنسبة الي اعدايه فانه عندهم حسن وبالنسبة الي اوليايه فانه عندهم قبيح وتعبير المصنف بملايمة الغرض وعدمها اولي من تعبير بعضهم عن هذا المعنى بملايمة الطبع ومنافرته لان ملايمة الغرض اعم كما يظهر للمتامل وملايمة الطبع كحسن الحلو وقبح المر فالعقل يستقل بادراك الحسن والقبح بهذا المعنى ايضا وفاقا لنا ومنهم وانما النزاع بيننا وبينهم في استقلاله اي العقل بدركه يسكون الراي ادراك ما ذكر من الحسن والقبح في حكم الله تعالى فقالت المعتزلة بهما بهذا المعنى عقليان قالوا بيان ذلك انه يجزم العقل بثبوت حكم الله تعالى في الفعل بالمنع متعلق بفعله ثم اي ثبوت حكمه تعالى بالمنع من الفعل الواقع ذلك المنع علي وجه ينتهض معه الفعل سببا للعقاب اذا ادرك العقل قبحه قالوا ويجزم العقل بثبوت حكمه جل ذكره فيه اي في الفعل بالايجاب له والثواب بفعله اي ايجاده في الخارج والعقاب بتركه اذا ادرك ظرف للجزم اي يجزم العقل بذلك وقت ادراكه حسنه على وجه يستلزم تركه فيه كشكر المنعم وهذا القول من المعتزلة بنا منهم على ان للفعل في نفسه حسنا وقبحا ذاتيين اي تقتضيهما ذات الفعل كما ذهب اليه قدماؤهم او ان للفعل حسنا وقبحا ثابتان لصفة اي لاجل صفة فيه حقيقية توجبهما له كما ذهب اليه الجبايية وتولد قد يستقل صفة ثابتة اي حسنا وقبحا موصوفان بانهما ذاتيان او انهما لصفة وبانه قد يستقل بدركهما يسكون الراي بادراكهما العقل فيعلم اي العقل

والاشياء

والاشياء بجاري والمراد ان العاقل لا دراك عقله الحسن والقبح المذكورين بعلم حكم الله تعالى باعتبارهما فيه متعلق بحكم والضمير للفعل اي يعلم حكم الله تعالى الكاين في الفعل اي المتعلق به وقد لا يستقل العقل بادراك الحسن والقبح في الفعل فلا حكم فيه بشي حتى يرد الشرع كاشفا عن ذلك الحسن والقبح كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال اذ لا استقلال للعقل بادراك شي منها وقالت الاشاعرة قاطبة ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح ذاتيان ولا لصفة توجبهما وانما حسنه وورود الشرع باطلاقه اي الاذن له فيه وقبحه وروده بحظره اي بالمنع لنا منه واذا ورد الشرع بذلك اي باطلاقه لنا او بحظره فهمناه او نحكم اي حكمنا بانه حسن او قبيح بهذا المعنى وهو كونه ماذونا لنا فيه ويحرم علينا فعله بعد ورود الشرع بالنسبة الي الوصفين الحسن والقبح كحاله قبل وروده في انه ليس حسنه وقبحه لذاته ولا لصفة توجبهما له ولولا ورود الشرع لم يعرفا فلا يجب قبل البعثة شي عند الاشاعرة لا ايمان ولا غيره ولا يحرم قبل البعثة كفر ولا ما وجب الايمان وسايرا لواجبات وحرم الكفر وساير المحرمات بالشرع وقالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذي قالته المعتزلة وهو ان العقل قد يستقل بادراك الحسن والقبح الذاتيين او لصفة فيدرك القبح المناسب لترتب حكم الله تعالى بالمنع من الفعل على وجه ينتهض معه الاتيان به سببا للعقاب ويدرك الحسن المناسب لترتب حكمه تعالى فيه بالايجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه الا ان المعتزلة اطلقوا القول بعدم توقف حكم العقل بذلك على ورود الشرع فالوا ثم ما خفي العقل عن ادراك جهة الحسن والقبح فيه كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال باتي الشرع كاشفا عن حسن وقبح فيه ذاتيين او لصفة وخالفهم الحنفية في هذا الاطلاق ثم اختلفوا اي الحنفية هل المتوقف على ورود الشرع جميع الاحكام فلا يقتضي العقل في شي منها بمقتضى ما ادركه الا بعد ورود الشرع فيكون الحاكم هو الله تعالى لا العقل او المتوقف على ورود الشرع اكثر الاحكام دون احكام خاصة منها وسياتي في المتن تفصيل ذلك ثم اتفقوا اي الحنفية علي نفي ما

بنته المعتزلة علي اثبات الحسن والقبح للعقل من القول بوجوب امور علي الله تعالي كوجوب الاصلح للعباد علي ما قدمناه عن المعتزلة في الاصل ووجوب الرزق ووجوب الثواب علي الطاعة ووجوب التعوض عن ايلام الاطفال والبهايم ووجوب العقاب بالمعاصي ان مات مرتكبها بلا توبة وقوله بنا مفعول لاجله هو علة لقوله نفي اي نفت الحنفية علي نفي ما فرعته المعتزلة علي اصل الحسن والقبح العقليين من الامور المذكورة وذلك النفي للبنا من الحنفية علي منع كون هذا بلا منا اي مخالفات الامور التي اوجبتها المعتزلة خلاف الحكمة وتلك المخالفات كتسليم غير الاصلح ومنع الرزق وما عطف عليها بل قالت الحنفية ما ورد به السمع اي المسموع من الكتاب والسنة من وعد الرزق ووعد الثواب علي الطاعة وعلي الم المومن وعلي الم طفله حتي الشوكة يشاكها المومن يحصل فيصل ونحوه لمصه تعالي دونا وجوب عليه هو واجل لابد من وجوده اي وجود ذلك الموعود من الرزق وساير ما ذكر معه لوعده الصادق فلا يحصي ثنا عليه سبحانه هو كما اثني علي نفسه واعلم ان الشيخ عز الدين انكر في قواعده كون المصيبة من المرض وغيره يوجر عليه وخطأ من قال ذلك لان المصيبة ليست من كسبه والمرا انما يوجر علي عمله وكسبه قال تعالي انما تجزون ما كنتم تعملون واعترضه الاصفوني بانه خلاف نص الشافعي المسند الي حديث عايشة وهو ما في الصحيحين ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن حتي الشوكة يشاكها الا كفر الله بها من خطاياه ونص الشافعي هو ما في الام في باب طلاق السكران ولفظه ان قال قايل فهذا اي السكران مغلوب في عقله والمريض والمجنون مغلوب علي عقلهما قيل المريض ماجور مكفر عنه بالمرض والمجنون مرفوع عنه القلم فكيف يقاس من عليه العقاب بمن له الثواب انتهي بعد جعل المريض ماجورا مكفرا عنه بالمرض ويمكن حمل كلام الشافعي رضي الله عنه علي ان المريض ماجور بالصبر علي المرض او الرضي به مكفر عنه بنفس المرض لان الشيخ عز الدين لا ينكر كون المرض نفسه مكفرا والحديث السابق انما يري ان المريض مكفر من حيث انه عقوبة عاجلة تمحص الذنوب كما ان عقوبته الاخرة تمحص ذنوب المومنين وما لم يرد به سمع اي دليل سمعي كتعويض البهايم علي الايلام نحكم بوقوعه وان جوزناه عقلا مبني علي ما سنذكره ولما بين الحنفية ما خالفت الحنفية فيه المعتزلة من الفروع التي بنوها علي اصل الحسن والقبح العقلي والتوابع

المعتزلة

المعتزلة اخذ يبين ما وافقتهم المعتزلة في نفي تكليف ما لا يطاق فقال ولا اعلم احدا منهم اي الحنفية جوز عقلا تكليف ما لا يطاق ذهب في هذا المخالفون للاشعرية في تجويزهم اياه عقلا والمراد انهم يمنعون التكليف بالممتنع لذاته اما الممتنع لتعلق علم الله تعالي بعدم وقوعه كايمان من علم الله تعالي انه لا يومن فان التكليف به جايز عقلا وواقع ووافقت الحنفية مع قولهم بالحسن والقبح العقليين اختلفوا اهل يعلم باعتبار العلم بثبوتهما في فعل حكم هو مرتوع بقوله يعلم نايب من الفاعل اي اذا علم ثبوت حسن او قبح في فعل من افعال العباد هل يترتب علي العلم بثبوت احدهما ان يعلم حكم الله تعالي في ذلك الفعل تكليفي بالرفع نعت لقوله حكم فقال الاستاذ ابو منصور الماتريدي وعامة مشايخ سمرقند اي اكثرهم نعم يعلم علي هذا الوجه وجوب الايمان بالله ووجوب تعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع اليه تعالي كالكذب والسفه ووجوب تصديق النبي وهو اي ما ذكر من الايمان والتعظيم وما ذكر معهما معني شكر المنعم فان قيل شكر المنعم اعم من الامور المذكورة فانه صرف العبد جميع ما انعم الله تعالي عليه به من سمع وبصر ونظر وغيرها الي ما خلقه له كصرف البصر الي المشاهدات والنظر الي ما يفيد دلالتها علي وجوده تعالي وقدرته وارادته وعلمه والسمع الي تلقي اوامره ونواهيه ووعده ووعيده قلنا كل ذلك مندرج تحت وجوب تعظيمه تعالي وروي الحاكم الشهيد في المنتقي عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يري من خلق السموات والارض وخلق نفسه وسائر مخلوقاته وعنه اي عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال لو لم يبعث الله رسولا لوجب علي الخلق معرفته بعقولهم ونقل هو لا يعني الاستاذ ابا منصور وعامة مشايخ سمرقند العقل عندهم اي المعتزلة اذا ادرك الحسن والقبح يوجب بنفسه علي الله وعلي العباد مقتضاهما وعندنا معشر من ذكر من الحنفية الموجب لمقتضي الحسن والقبح اللذين يدركهما العقل من الفعل هو الله تعالي يوجبه علي عباده ولا يجب عليه سبحانه شي باتفاق اهل السنة الحنفية وغيرهم والعقل عندنا معشر من ذكر من الحنفية آلة يعرف به ذلك الحكم بواسطة اطلاعه بسكون الطا واطلاعه مصدر الي المفعول اي اطلاع العقل ان اطلعه الله علي الحسن والقبح الكاينين في الفعل وحاصله ان العقل عند هولا الحنفية آلة للبيان وسبب عادي لا موجد كما عند المعتزلة والفرق بخاطري هذا الفريق من الحنفية وبين الاشاعرة ان الاشاعرة

قايلون بانه لا يعرف حكم من احكام الله تعالى الا بعد بعثة نبي ورسول والماتريدية
يقولون انه يعرف بعض الاحكام قبل البعثة بخلق الله تعالى العلم به اما بلا كسب
كوجوب تصديق النبي وحرمة الكذب الضار واما مع كسب بالنظر وترتيب المقدمات
وقد لا يعرف الا بالكتاب والنبي كاكثر الاحكام واشار بعضهم اي بعض مشايخ سمرقند
الى انما حذا هذا النقل عنهم اي عن المعتزلة هو قولهم بوجوب رعاية الاصلح للعباد
عليه تعالى عن ذلك سبحانه فانه اي الشان اذا ادرك العقل الحسن في الفعل وجب
وجوده منه تعالى واذا ادرك القبح او عدم وجوده منه تعالى اي ان يستمر
عدم الفعل الموصوف بذلك القبح قلنا ان المنقول الا شاعرة عن مشايخ سمرقند
عن المعتزلة في معنى ايجاب العقل عندهم ليس معنى ايجاب العقل عند المعتزلة
ما ذكر بل معناه ان العقل اذا علم اي علم حسن الفعل عندهم علم وجوبه الثابت
في نفس الامر اعني استحقاق الذم تركه على زعمهم فالحاصل في تحرير نقل مذهب المعتزلة
هو ان العقل اذا ادرك الحسن على الوجه الذي ذكرنا وهو ان يستلزم ترك الفعل
نقصا في نفس نفع لنسبته اليه تعالى وبنسبته الى العباد كايصال رزق الفقير
اذ يصح ان ينسب الى الله تعالى بان يقال اوصل الله رزق فلان ويصح ان ينسب
الى العبد فيقال اوصل فلان رزق فلان ادرك وجوب وقوعه جواب اذا اي ادرك
العقل وجوب وقوع ذلك الفعل منه سبحانه وتعالى وفسر المصنف الوجوب بقوله
اي لا بد منه لان ذلك الفعل حسن لمعنى في نفسه فلا يتخلف وقوعه مثاله الرزق
هو ما قدره الله تعالى لينتفع به الحيوان ومنه الفقير من نوع الانسان وايصاله حسن
لمعنى في نفسه هو كونه بحيث ينتفع به الحيوان فلا بد من وقوعه على الوجه الذي قدر
لاستحالة تغيره اي عدم الوقوع او وقوع خلاف ما قدره الله تعالى واذا ادرك اي العقل
امره سبحانه عباده بذلك الفعل الحسن كالزكاة اي التزكية وهي ايتاء المقدار الذي
قدره تعالى من الرزق لمستحقها بناء على اختيارهم وذلك لا يتاتى ترجيح ايصال الرزق
بالنسبة اليه تعالى عند المعتزلة بمعنى وجوب الوقوع على الوجه الذي قدر بخلاف
وجوبه اي الفعل المذكور عليه تعالى بالمعنى الذي قالوا اي الماتريدية وعامة مشايخ
سمرقند في نقل مذهب المعتزلة حيث انتفى ما نقلوه عنهم من ان العقل اذا ادرك

الحسن

الحسن او القبح لا يمكن ترك مقتضاه اي مقتضى ما ادركه من الحسن او القبح كحسن
الايصال المذكور وقبح تركه مثلا فيكون الايصال الذي هو مقتضاه واجبا عليه تعالى
لان تركه يستلزم نقصا وهو محال على ما سبق تقريره في الاصل الرابع وان كان الفعل الذي
ادرك العقل حسنه لا يليق نسبته الا الى العباد كالعبادة البدنية ادرك العقل ارادته
تعالى بايجابه عليهم فظهر ان ليس العقل عند المعتزلة سوى ادراك الحكم اي حكم الفعل
الذي يستقل العقل بادراك الحسن والقبح فيه فيدرك في بعض الافعال ان الله تعالى
امر عباده وفي بعضها انه نهاهم مطلقا بخلاف من ذكر من الحنفية فان العقل لا يستقل
عندهم بادراك امر الله تعالى ونهيه مطلقا بل في احكام خاصة كما سبق وما عداها فالحكم
فيه متوقف على ورود الشرع كما قرره وقالت ائمة بخارى منهم اي من الحنفية
لا يجب ايمان ولا يحرم كفر قبل البعثة كقول الاشاعرة وحملوا المروي عن ابي حنيفة
على ما بعد البعثة وهو اي ما حملوا عليه المروي امر ممكن في العبارة الاولى دون
العبارة الثانية ونقل المحقق الاولى ابن عين الدولة فانه قال ائمة بخارى
الذين شاهدناهم كانوا على القول الاول يعني قول الاشاعرة وحكموا بان المراد
من رواية لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه
بعد البعثة وهذا الحمل لا يتاتى مع تابيه في العبارة الثانية لكن شيخنا في تحريره
بعد ذكر حملهم قال وحينئذ فيجب حمل الوجوب في قوله لوجب عليهم معرفته
بقولهم على معنى ينبغي لحمل الوجوب فيهما على العرفي وان الواجب عرفا بمعنى
الذي ينبغي ان يفعل وهو الاليق والاولى وقوله لا يطرد لنا ل اي قالت
ائمة بخارى ما ذكر بعد قولهم بان للفعل صفة الحسن والقبح ولكن الحكم غير تابع
لهما كقول الاشاعرة اذ لا يمتنع عقلا ان لا يامر الباري تعالى بالايمان ولا يثيب
عليه وان كان حسنا ولا يمتنع عقلا ان لا ينهى سبحانه عن الكفر ولا يعاقب
عليه وان كان قبيحا بل انهم لتابع والحاصل ما عليه ائمة بخارى والاشاعرة انه
لا يمتنع عدم التكليف عقلا اذ لا يحتاج سبحانه الى الطاعة ويستكثر بها ويرتاح
لشكر وكيف يحتاج الى شي او يستكثر بشي وهو الغني مطلقا وكل موجود فقير اليه
وكيف يرتاح الى شي والارتياح ميل ونهضة لحصول النفس نحو اتصال والانفعال في حقه

في حقه تعالى محال ولا يختص سبحانه بالمعصية ولا اباحة حتى بسببها يستحق العقاب
مثل ما اشتراه الحق والتشفي نوعان من الانفعال وهو محال عليه تعالى عما يا دن تنزيهها
اي الافعال قبل البعثة طاعة ومعصية يجوز انهما اي الطاعة والمعصية نوع الامر
والنهي اذ الطاعة الاتيان بالمامور به امتثالا والكف عن المنهي عنه كذلك والعصيان
مخالفة الامر والنهي فاطلاق الطاعة والمعصية قبل ورود امر ونهي مجاز من اطلاق
الشيء على ما يول اليه فكيف يتحقق طاعة او معصية قبل ورود امر ونهي وقد انتقل
الى ضرب اخر من الاستدلال بقوله يتحرز العقل العقاب بذكر اسمه اي بسبب ذكر اسمه
اسمه شكر الله سبحانه لان الشاكر هالك المشكور تعالى فاقدامه على الشكر بغير اذنه
تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيقتضي العقاب ولان العبد اذا حاول مجازاة موجده
المنعم عليه بجلائل النعم دون اذن منه استحق التاديب لمحاولته ما ليس اهلا له فلولا
انه سبحانه اطلق بفضله للعبد ذكر اسمه سمعا اي من جهة السمع لورود الادلة
السمعية في الكتب الالهية وعلى السنة المرسلين بطلب الذكر من العبد ووعده عطاء جزيلا
اطلق عليه اي على الذكر الثواب في قوله فاذكروني اذكركم وغيره من الايات والاحاديث
لخاف من الفضيح لعظيم عظمة كبريائه وجلاله من ان يسميه تعالى بلسانه اذ يرى انه
احقر من ذلك اي من الذي يجري على لسانه ذكر الكبير المتعال لانه يشهد بعين بصيرته ان
من اثار القدرة في ملكوت السموات والارض وما فيهما من انواع العالم الذي يعجز وحقير
من جملة افرادها بعضها وانه لا يعرف حقيقة نفسه تفصيلا ولا اجمالا وما اودع فيه من القوي
فكيف يدرك ذلك من غيره مما لم يشاهده من بديع المخلوقات مع علمه بتمام الاقتدار
الالهي على ما هو اعظم مما يجده من السموات والارض وما بينهما فسبحان من ترتب الخلق
بفضله وعظيم بره ترتب لطف وافضال وجلي ترتب الحلول وانه تعالى واذا لم يوجب
العقل شيئا اي مما تقدم ذكره من اي شكر وعامة شارح سمرقندي من الايمان وما ذكر
معه فالحق دليل على الحكم لله تعالى من ذلك وغيره الا السمع اي المسموع المنقول عن الانبيا
عليهم الصلاة والسلام ومن تمام الدليل السمعي على عدم تعلق الحكم بالعباد قبل البعثة قال
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ووجه الاستدلال انه نفى العذاب مطلقا في الدنيا والا حرة
ويكفي لازم الوجوب والحرمة وانتفا اللازم يقتضي انتفا الملزوم ولما ثبت نفي الحال من حي

بجل العذاب

حمل العذاب في الاية على عذاب الدنيا بناء على دفعه بالتخصيص بغيره ليرتبوا له
تخصيصه اي العذاب في الاية بعذاب الدنيا خلاف الظاهر اي خلاف ما يقتضيه اطلاق لفظ
العذاب بلا موجب يقتضي التخصيص بل قد ورد السمع الا على ارادة عذاب الاخرة
من الاطلاق وقد ذكر انه قال سبحانه في شان الكفرة كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها
الم ياتكم نذير وفي اية اخرى الم ياتكم رسل منكم فان الايتين دلتا على ان الامر
الذي قامت به الحجة عليهم واستحقوا عذاب الاخرة بعصيانهم فيه هو ارسال الرسل كلاهما
عنهم فلم قال قيل ليس تخصيص العذاب في الاية بعذاب الدنيا خلاف مقتضى الاطلاق
بلا موجب بل هو خلاف له موجب اي بسبب موجب عقلي وهو ان اول الواجبات النظر
المودي الى الايمان بوجود الباري تعالى ووحدانيته لو لم يكن عقليا لزم افحام الانبيا
كلهم اجمعين بيانه وانه اذا وجب النظر المودي الى الايمان عقلا وان لم يرد الشرع وجب
الايمان عقلا لان العلم بوجوبه لازم للنظر الصحيح المودي اليه الذي هو اول واجب
ويلزم من وجود الملزوم وجود اللازم اما الملازمة الثانية فلان وجوب الوسيلة عقلا
من حيث هي وسيلة يقتضي وجوب المتوسل كذلك واما الملازمة الاولى فلانه لو لم يجب
النظر الا بالشرع فقال المكلف للنبي اذا دعاه الى النظر في معجزته ليعلم صدقه لا يجب علي
النظر بالعقل واما الشرع فانه لا يثبت في حقي الا بالنظر المودي الى علمي بثبوته وانا لا انظر
لا اعلم ثبوت الشرع في حقي لزم افحامهم اي الانبيا فلما ظهر النقول المعروض عليه وروى من الكلف
لنبيه ما قطعوا الاعتبار الذي مثله مما بعده رضي عنه فلا يكون عذر القايل في ترك النظر
فانه لو قال قايل لواقف مكابرا وقد ارشده الى النجاة وراءك سبع ضاريا ان لم تتزحزح عن مكانك
قتلك وان نظرت وراءك عرفت صدق قولي فيقول له ذلك الواقف لا يثبت صدقك ما لم التفت
وانظر ولا التفت ولا انظر ما لم يثبت صدقك فيتبدى على حماقة هذا القايل وهلاكه في ايقاعه
نفسه به في الهلاك ولا حرج عليه على المرشد فكذلك النبي يقول لمن بعث اليهم ما معناه وراءكم
الموت ودونه النيران المهولة ان لم تصدقوني بالالتفات اي بسبب الالتفات الى معجزاتي فان
لعدم انفكاكم عن ... وما جئت به ذلك فيكم اباي موجب للهلاك الابدي وهو الخلود في العذاب
الاليم فمن التفت منكم بان نظر في معجزاتي عرف صدقي ومن لا اي ومن لم يلتفت بان لم ينظر فيها
هلك فالمنزم بحفة رهق عذاب النار والعقل يفيد فهم الخطاب فيجوز ان يعقل صدق ما يقول

النبي قبل النظر في المعجزة والطبع يستحث على الحذر من الضرر وذلك يحمل العاقل على النظر
لا محالة فيمتنع تخلف النظر في عادة العقلاء فيكون مجرد تجويز العقل ما يقوله النبي مع
استحثاث الطبع على الحذر من الضرر ملزوما عقليا اي يحكم العقل بانه ملزوم للنظر
فلا يتخلف النظر عنه وسيتم حكم العقل فيه اطراد العادة ولا يخفى انه ليس المراد بالنيران
هنا هو نيران الاخرة لانها وراء الموت لا دونه ولانها لم تثبت عند المخاطبين بعد بل المراد
بها ما بالموت تنظم ما دواهم وما يوجد لا الموت الحقيقي وقد يقال في الاعتراض على هذا
التقرير مجرد التجويز المذكور اي تجويز العقل صدق ما يقول النبي ليس ملزوما عقليا
للنظر ولا استحثاث الطبع ملزوما عقليا للنظر ايضا لا مجرده ولا مع التجويز المذكور
بل قد لا ينساق المكلف اليه اي الى النظر لغلبة اي بسبب غلبة الشهوة على استحثاث
الطبع مع قوة النفس المانعة عن الانقياد ومع سهوها عن النظر في العواقب ولحوق
المحذور وهو لزوم الافحام هذا تمام الاعتراض وحاصله منع الملازمة ومن تامل
ما قررناه من ان مستند حكم العقل بالملزوم اطراد العادة لم يخف عليه ان هذا المنع مكابرة
لان مجرد التجويز العقلي لا يقدح في الحكم باللزوم المستند ذلك الحكم العلم الى العادة
كما قرره المصنف في الاصل العاشر من الركن الاول وقد يجاب عن تمسكهم بلزوم
الافحام بان تنتفي ما ذكرتم من التمسك هو وجوب النظر المستلزم لوجوب الايمان
عند دعوة النبي اليه وبه نقول وهو لا يفيد وهو بد اي النظر على المكلف بلا دعوة من
النبي له ولا اخبار لاحد له اي المكلف بما يجب الايمان به وهو اي وجوب النظر مطلقا
دونما دعوة ولا اخبار احد مطلوبكم وهو قوله المستلزم نفيا للنظر اولى من رفعه
نفيا للوجوب من قوله وجوب النظر وحاصله ان ما افاده دليلكم محل وفاق بيننا وبينكم
ولم يفد مطلوبكم الذي هو محل النزاع والحاصل من الكلام في دفع الاعتراض بلزوم
الافحام ان كل الوجوبات تثبت ابدا اخيرا احكام المالكية اي مالكيته تعالى المقتضية
لاستحقاق امتثال الامر والنهي دون امر يترتب عليه الوجوبات بل هي متعلقة
ازلا بمتعلقاتها من افعال العباد دون ترتيب اذ لا ترتيب في الازلية ولكن
يتوقف تعلقها اي تعلق الوجوبات التنجيزي على فهم الخطاب اي المخاطبة بالابلاغ
اي ابلاغ العباد ان الله تعالى اوجب كذا وكذا وتتحقق اي تثبت كذلك اي كل من

عليهم صم

الوجوب

٤٧

الوجوب والتعلق والفهم في حق من اخبره بذلك الايجاب مخبر لا نفس العقل بمعونة
بذلك الاخبار غير ان هذا التعلق يعني تعلق الوجوبات بالمكلفين تنجيزا اذ يكون له
تعلقا بالواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة وقد يكون له
تعلقا بغير ذلك النظر من الواجبات فاما تعلق الوجوب في غير الواجب اي بالفسخ الى
غير الواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه محض النبوة من الواجبات
فانه يتحقق اي يثبت بعد ثبوت صدقه اي المبلغ في دعوى النبوة فقوله من الواجبات
بيان لغير الواجب المذكور وقوله يتحقق خبر لان واما تعلق الوجوب فيه اي في النظر في المعجزة
نفسه وباعتباره فبمجرد الاخبار به اي بذلك الوجوب لا يقدر المخاطب بالخبر في عدم
الالتفات اليه بعد ما جعل له من الابلاغ والة الفهم وهو العقل المجوز لما اي لصدق
ما ادعاه المخبر لانه اي عدم الالتفات اليه بعد ما جعل له من الامرين جرى على خلاف
مقتضى نعمة العقل فان مقتضاها استعمالها في جلب ما ينفع ودفع ما يضر فلا يعذر
فيه اي في عدم الالتفات المذكور وحجة الاسلام في كتابه الاقتصاد كلام موضح لهذا
المحل ملخصه ان الوجوب معناه رجحان الفعل على الترك لدفع ضرر في الترك موهوم
او معلوم والموجب هو الله تعالى لانه المرجح وهي قول الرسول ان النظر في المعجزة
واجب هو انه مرجح على تركه بترجيح الله اياه فالرسول مخبر عن المرجح والمعجزة
دليل صدقه في اخباره والنظر سبب لمعرفة الصدق والعقل الة للنظر وللفهم يعني
الخبر والطبع مستحث على الحذر من الضرر بعد فهم المحذور بالعقل وبهذا تبين
ان مدخل العقل من جهة انه الة للفهم لا انه موجب وثمرة هذا الاختلاف تظهر في حكم
من لم تبلغه دعوة رسول فلم يؤمن حتى مات وهو على ذلك فكلهم مخلدين في النار
على قول المعتزلة وقول الفريق الاول من الحنفية اي منصور وابناعه وعامة
مشايخ سمرقند وهو وجوب الايمان عقلا قبل البعثة وقول الفريق الثاني اي الذي جاء
منهم اي من الحنفية وقول الاشاعرة وهو انه لا يجب ايمان قبل البعثة فمن مات ولم تبلغه
دعوة رسول ليس من اهل النار واذا لم يكن من لم تبلغه الدعوة مخاطبا بالاسلام عنده
هو لا فاسلم اي اتى بما يمكن الاتيان به من مسمى الاسلام بان صدق بالوحدانية وما
يجب لله سبحانه وهذا بعض مسمى الاسلام هل يصح اسلامه بان يعني انه يثاب عليه في

بالله تعالى صح

الاخرة عند العرافيين من الحنفية ثم يصح اسلامه بالمعنى المذكور كما اسلام الصبي الذي يعقل
معنى الاسلام والتكليف فان اسلامه صحيح عند الحنفية فيترتب عليه عندهم التوارث
بينه وبين قريبه وسائر احكام الاسلام في الدنيا والاخرة وذكر بعض مشايخ الحنفية
انه سمع بالخطاب من مشايخ الشافعية يقول لا يصح ايمان من لم تبلغه دعوة كما يأتي
الصبي فانه لا يصح عندهم على المرجح من مذهبهم فيه وتحقيقه ان اسلام الصبي المميز
عندهم انما يكون بالتبعية لاصله او لسابيه او لدار الاسلام واما اسلامه
بنفسه استقلالا ففيه عندهم اوجه ثلاثة المرجح منها انه لا يصح لانه غير مكلف
فاشبه غير المميز ولانه نطقه بالشهادتين اما انشاء واما خبر هو اقرار او شهادة
وخبره غير مقبول اقرارا كان او شهادة وعقوده التي ينشيها باطلة وان اسلامه
التزام ان ما قاله انعقدت نفقة فالتزمت نفس احكامه فهو كالضمان والتزام الصبي
لا يصح ولكن بهذا الوجه اذا اتى بالشهادتين يحال بينه وبين ابويه واقاربه الكفار
لئلا يفتنوه كما هو مقرر في كتب الفقه والوجه الثاني ان اسلامه صحيح وبه قال
الائمة الثلاثة لان النبي صلى الله عليه وسلم دعا عليا الى الاسلام فاجابه
ولا يلزم من كون الصبي غير مكلف ان لا يصح اسلامه فان عباداته من صلاة وصوم
ونحوها صحيحة وقال امام الحرمين قد صحح احرامه فالفرق بينه وبين الاسلام
عسر وقد يجاب عن هذا البحث بالفرق بان صلاة الصبي وصومه ونحوهما يقع
نفلا والاسلام لا يتنفل به وعن اسلام علي رضي الله عنه بما نقله البيهقي في
كتابه معرفة السنن والاثار من ان الاحكام انما علقت بالبلوغ بعد الهجرة عام الخندق
واما قبل ذلك فكانت منوطة بالتمييز واعلم انه قد صرح مصنفو فقهاء الشافعية بان
نفيهم صحة اسلام الصبي استقلالا هو بالنسبة الى احكام الدنيا من عدم التوارث
بينه وبين المسلم وبقاء التوارث بينه وبين الكافر ونحو ذلك اما بالنسبة الى
الاخرة فقال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني من ائمتهم اذا اضمر الصبي الاسلام
كما اظهره كان من الفائزين بالجنة وان لم يتعلق باسلامه احكام الدنيا كما نقله الشيخان
ونقلا ان امام الحرمين استشكله بان من يحكم له بالفوز باسلامه كيف لا يحكم باسلامه
قال الرافعي وقد يجاب عنه بانا قد نحكم بالفوز في الاخرة وان لم نحكم بالاسلام في الدنيا

كما في

[هامش: المسلم صح]
[هامش: لعله موقوفة]

كما في البالغ العاقل الذي لم تبلغه الدعوة واعترضه ابن الرفعة بالفرق بان من
لم تبلغه الدعوة لم يحكم بفوزه لاسلامه بل لعدم تعلق الخطاب به والتحقيق ان
ما ذكره الرافعي وابن الرفعة لا يلاقي مقصود الاستاذ لان معنى الاول انه قد نقل
الامام عن والده كلام الاستاذ على وجه محصله انه متوقف في دخول اطفال
الكفار الجنة قبل ان يعقلوا معنى الاسلام ويعتقدوه وان من علم منهم معنى الاسلام
واعتقده منهم فهو من الفائزين بالجنة بلا توقف وان كان لا يتعلق به احكام
الجنة الدنيا لان احكام الدنيا منوطة بالتلفظ بالشهادتين على الوجه المعتبر
ولم يعرض الاشكال الاستاذ الكلام فيمن تلفظ بالشهادتين وقد تنبه ابن ابي الدم
لذلك فقال في شرحه للوسيط ان الاستاذ لم يحكم له بالفوز لاسلامه بل لايمانه
ولا يلزم من الحكم بالفوز للايمان المتعلق بحكم الباطن الحكم بالاسلام المتعلق باللفظ
انتهى الثاني ان الفوز في حق من لم تبلغه الدعوة لعدم انتفاء العقاب لقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولا يلزم من انتفاء العقاب حصول الثواب
وباب الثواب والعقاب والتوفيق والتطرق الى اصل المسئلة اعني ان للعقل صفة الحسن والقبح في نفسه
طويل لا يليق لطول الكلام فيه بهذا المختصر وهو وباب التوفيق ومن فروع هذا
الاصل ما ذكره الحجة حجة الاسلام وهو مقرون الاصل الخامس من الركن الثالث
من تراجم عقايده حيث قال يجوز على الله تعالى اي يجوز عقلا ان يكلف الله تعالى عباده
ما لا يطيقونه خلافا للمعتزلة في منعهم جوازه عقلا وانما جوزناه لانه لو لم
يجز تكليف العباد ما لا يطيقونه لاستحال منهم سؤال دفعه وقد سألوا ذلك فقالوا
ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ولانه تعالى اخبر نبيه صلى الله عليه وسلم بان ابا جهل
لا يصدقه ثم امره بان يصدقه في جميع اقواله وكان من جملة اقواله انه لا يصدقه
فكيف يصدقه في انه لا يصدقه وهل هو الا محال انتهى كلام حجة الاسلام ونم في قوله
ثم امره للترتيب الذكري لان كون امر ابي جهل بالتصديق بعد الاخبار بعدم
ايمانه لا يظهر له مستند فضلا عن كونه متراخيا عن الاخبار وفي كلام الامدي
وغيره ابو لهب بدل ابي جهل فقد تضمن كلام حجة الاسلام دليلين على جواز
تكليف ما لا يطاق ولا يخفى ان الدليل الاول منهما ليس الا في محل النزاع وهو انما يدل

[هامش: الثواب ٣]
[هامش: محمد احمد؟]

النزاع التكليف بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به وانه اذا لم يفعله يعاقب على تركه
لا التحميل ما لا يطاق من العوارض فانه ليس محل نزاع اذ منعه القائلين بامتناعه
اي امتناع تكليف ما لا يطاق بجواز تحمله اي يحمل الله المكلف جبلا يموت اظهرها لا
لعجزه وعدم اقتداره على حمله والمسؤول رفعه في الاية هو تحميل ما لا يطاق بهذا المعنى
لا بالتكليف الحقيقي فهو محل النزاع اما عند المعتزلة اي اما جواز تحميل ما لا يطاق لاظهار
العجز وان ادى الى الهلاك فبناء من المعتزلة على ما ذهبوا اليه من جواز انواع الايلام
للتعويض العوض وهو بناء على صحة وجوب العوض على الله عندهم تعالى عما ان
يجب عليه شي واما عند الحنفية الماتريدية منهم فبناء كما سنذكره لا بخصوصه اذ الحنفية
كلهم مانعون من جواز تكليف ما لا يطاق ايضا كالمعتزلة تفضلا اي فبمقصد
العوض على وجه التفضل منه سبحانه وتعالى عندهم بحكم وعده الصادق بالجزاء
على المصائب في الاحاديث الصحيحة كحديث الصحيحين الذي قدمناه ما يصيب
المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن ولا اذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها الا كفر
الله بها من خطاياه وحديث البخاري من يرد الله به خيرا يصب منه وقد قدمنا لك
ما يظهر به ان هذا الاستدلال مبني على ان الثواب على الالم من حيث هو الالم لا من حيث
الصبر عليه او الرضى به لا على ما ذهب اليه الشيخ ابو محمد ابن عبد السلام من
ان الثواب على الصبر والرضى كما دل عليه قوله تعالى وبشر الصابرين الذين
اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات
من ربهم ورحمة فان الاحاديث عنده مؤولة بان فيه الاية وقد منا لك هذا الحمل
مفيد بحريره وقوله ولا يجوز عطف على قوله يجوز اي ولا يجوز عقلا
عند مانعي تكليف ما لا يطاق ان يكلفه اي يكلف الله العبد ان يحمل جبلا
بحيث اذا لم يفعل يعاقب وجوزه الاشاعرة قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وهو كهذا النص ذهب المحققون ممن جوزه عقلا من الاشاعرة الى امتناعه
سمعا وان جاز عقلا لدلالة النص المشار اليه على عدم وقوع التكليف
بما لا يطاق والا لزم وقوع خلاف خبره تعالى قال المصنف وابن دقيق العيد وهو مختار .
محققي الحنفية بهذا النص لابطال الدليل الثاني من دليلي المجوزين السابق

ذكرها

اي لا ان للمانعين مفهوما
والمراد بالحنفية هنا الوضح
الماتريدية ويمكن ان يكون
صفة مخصصة للماتريدية منهم
دون الاشاعرة

ذكرها فانه لو صح لصح مقدماته لزم وقوعه اي وقوع تكليف ما لا يطاق وهو
اي وقوعه خلاف صريح النص اي الاية لا للاستدلال اي وليس ايرادنا النص
لنستدل به على عدم جوازه اي جواز وقوع تكليف ما لا يطاق منه تعالى لان ذلك
اي عدم جوازه عقلا ليس هو لولا النص بل هو حكم عقلي مبني على ان العقل يستقل
بدرك اي بسكون الراء اي ادراك صفة الكمال وضدها اي صفة النقص كما سنذكره في
اخر هذا الفصل فهذا نقض للدليل الثاني اجمالي اذ لم يرد على مقدمة معينة
والحل الذي يتضح به محل النزاع ان المراد بما لا يطاق في قولنا يمتنع تكليف ما لا
يطاق هو المستحيل لذاته او المستحيل في العادة ويتضح ذلك بان يعلم ان المستحيل
ثلاثة انواع مستحيل لذاته وهو المحال عقلا كجمع النقيضين والضدين ومستحيل
عادة لا عقلا كالطيران من الانسان وكما ذكرناه في التكليف بحمل جبل ومستحيل لتعلق
العلم الازلي بعدمه وقوعه او الاخبار منه تعالى بعدم وقوعه كايمان من علم الله تعالى
انه لا يؤمن او من اخبر تعالى انه لا يؤمن والمراد بقولنا يمتنع التكليف بما لا يطاق
التكليف بالنوعين الاولين اما النوع المستحيل وقوعه باعتبار سبق العلم الازلي
بعدم وقوعه من المكلف لعدم امتثاله الامر به حال كونه مختارا لعدم الامتثال
وهو اي ذلك الفعل مما يدخل تحت قدرة العبد عادة فلا خلاف في وقوعه
اي وقوع التكليف به كتكليف ابي جهل وغيره من الكفرة كابي لهب وابي
ابن خلف بالايمان مع العلم بعدم ايمانه والاخبار به اي بعدم ايمانهم
في قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وقوله تعالى ان الذين
كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وقوله كما تقدم اي
في الاصل انفا لمثل الركن الثالث تعليل لوقوعه والمعنى ان التكليف به واقع
لما سبق هناك من انه لا اثر للعلم في سلب قدرة المكلف ولا في جبره على المخالفة
واعلم ان ما اعترض به المصنف كغيره على الدليل الاول من ان التحميل في الاية
بالمعنى الذي ذكره وانه غير التكليف غير معروف في كلام ائمة التفسير والمنقول عن
الضحاك وعبد الرحمن بن زيد ابن اسلم تفسيره بمعنى التكليف وما اعترض به على
الدليل الثاني من انه يستلزم وقوع تكليف المحال ممنوع انما يستلزم ان لو كان تكليف

اي جهل بخصوص انه لا يؤمن وانما يكلف به انا بلغه ذلك الخصوص ولم يتعبد بالاعتراف به
فالتعذر اياه ممنوع وانما قيل بلوغ اياه كالواجب من التصديق الاجمالي ولا استحالة
فيه فلم يلزم وقوع التكليف بالمحال ومن فروعه اي فروع الاصل المذكور
ايضا دعوانه على الفعل في نفسه صفة الحسن والقبح وتعوا بي لهذا الفرع مضمونا الاصل
السادس من الركن من تراجم فنابه جعل الاسلام ان لله تعالى ايلام الخلق وتعذيبهم
من غير جرم منهم سابق على الايلام ولا ثواب لاحق له في الدنيا ولا في الاخرة
ومعنى كون ذلك له انه جائز عقلا لا يمتنع منه تعالى خلافا للمعتزلة حيث لم يجوزوا
ذلك الايلام والتعذيب الا بعوض لاحق او جرم سابق قالوا والا اي وان لم يكن
ذلك بان جاز عقلا ايلام بدون عوض ولا جرم لكان ظلما غير لائق بالحكمة وهو محال
في حقه تعالى فلا يكون مقدورا له ولذلك القول الذي ذهبوا اليه اوجبوا على الله
تعالى ان يقتص لبعض الحيوانات من بعض قلنا الملازمة في قولكم والا لكان ظلما
ممنوعة اذ الظلم هو التصرف في غير الملك وهو محال في حقه تعالى فانه لا يخرج عن
ملكه شيء حتى يكون تصرفه ظلما واذا بطل استدلالكم فنقول يدل على ما قلنا من
جواز ذلك الايلام من غير عوض ولا جرم وقوعه وهو اي ذلك الواقع ما نراه من انواع
ابتلاء الحيوان من الذبح للماكولة التي لم تتوحش والعقر للصيد وما في معناه
ونحوه اي ونحو ما ذكر من الذبح والعقر كالحراثة وجر الاثقال وحملها ولم يتقدم لها
اي للحيوانات جريمة تقتضي ذلك فانه تعالى يحشرها في القيامة ويجازيها اما في الموقف
كما قال بعضهم او في الجنة بان تدخل الجنة في صور حسنة بحيث يلتذ برؤيتها على تلك
الصورة اهل الجنة فتنال بنعيم الجنة في مقابلة ما نالها من الالم او انها تكون في جنة
تخصها تنال نعيمها على حسب مذاهبهم المختلفة في ذلك قلنا اي الجواب ذلك الذي
ذكرتم من جزائها تفضل لا بوجه استحقاق ولا مشابهة وان جوزه ولم يرد به سمع يعلم
مستند الجزم بوجوب وقوعه في الاخرة فلا يجوز الجزم به وقد اجاب المصنف الى دفع
تمسكهم بان يقولون مستند الجزم بذلك ما ورد من الاقتصاص للشاة الجما اي التي
لا قرن لها من الشاة القرنا اي ذات القرن اذا نطحتها في الدنيا ان ثبت ويمكن
ايد ذلك الاقتصاص ان يدخل الله تعالى عليها اي على القرنا من الالم في الموقف بقدر

الثالث صح — *جوازه* — *قالوا الخ*

مايعلم

ما يعلمه قصاصا او يقتص بان يخلق للجما قرنين تقتص بهما حقيقة فان ذلك اي ما ورد
في الجواب ان ذلك يتعبد بثبوته امرا جائزا لا يمنعه العقل عندنا لكن لا يوجبه اي
لا نقول بوجوب وقوعه منه تعالى كما تقول المعتزلة وان لم يثبت فيهم لقوله
ان ثبت اي وان لم يثبت ما ورد من الاقتصاص كفينا امره فلم نحتج الى الجواب
عنه فان قيل كيف تردد المصنف في ثبوته مع انه وارد في مسند احمد ورجاله
رواة الصحيح كما قاله المنذري ولفظه ليختصمن للخلق بعضهم من بعض حتى للجما
من القرنا وحتى للذرة من الذرة وعن ابي هريرة [illegible] بلفظ لتؤدن الحقوق
الى اهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحا من الشاة القرنا [illegible] فلام الجلحا مهملة
هي التي لا قرن لها قلنا ورد الحديث المشار اليه في صحيح مسلم والمسند
المخرج عن كونه [illegible] وغير مفيد للقطع والقطع هو المعتبر في العقايد
اذا تقرر ذلك فقوله المصنف ان ثبت لعله يعني به الثبوت المعتبر في
العقايد اما ان اراد الثبوت الاعم من الظني والقطعي فلا وجه للتردد فيه
واعلم ان الحنفية لما استحالوا منه تعالى تكليف ما لا يطاق كما مر تقريره
ثم اي الحنفية لتعذيب المحسن الذي استغرق عمره في الطاعة حال كونه مخالفا
بذلك لهوى نفسه في رضى مولاه اي لاجل رضاه وبسببه اسم افعل تفضيل
موجود متعلق به الجار والمجرور السابق اعني قوله لتعذيب والمبتدا قوله
ثم اي الحنفية اشد منعا لتعذيب المحسن المذكور اي انه عندهم اولى بالمنع
من تكليف ما لا يطاق وهم في ذلك مخالفون للاشاعرة القايلين بان له تعالى
تعذيب المطيع واثابة العاصي ولا يكون ظلما لاستحالة الظلم منه تعالى لما
مر تقريره قال تعالى لا يسأل عما يفعل ثم منع الحنفية ذلك بمعنى انه يجب عليه
تعالى تركه كما تقول المعتزلة بل بمعنى انه يتعالى عن ذلك لانه غير لائق بحكمته
فهو من باب التنزيهات اذ التسوية بين المسيء والمحسن امر غير لائق بالحكمة
في فطر سائر العقول جمع فطرة بمعنى الخلقة والحكمة وضع الامور مواضعها
مع ما ينبغي لها وقد نفى تعالى [illegible] حيث قال ام حسب الذين اجترحوا السيئات
اي اكتسبوها ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم

باسناد صح — *الجلحا من الشاة* — *ليس صح*

سـ..ـا بل يكون بفضله تعالى بحمل حكمهم كالذين امنوا في استرآحيابهم ودعائهم
في المهتدين الكرامه حكما شيئا اي قبيحا ومحل الكلام في اعرابها الاية علي توالي في
الوعد والغضب في سوا وبيان المعني علي كل من القراتين كتب التفسير وبيا
في الاصل الاول من الركن الرابع كلام في هذا المعني هذا الذي ذكره المصنف
في التجويز اي تجويز تعذيب المحسن المذكور عليه تعالى عقلا وعدمه اي عدم
التجويز المذكور اما الوقوع اي وقوع ذلك منه تعالى فمقطوع بعدمه
ذنا فاخبر انه عند الاشاعرة للوعد بخلافه فانه تعالى وعد في كتبه
المنزلة وعلي السنة رسله بالاثابة الطائع وعند الحنفية وغيرهم كالمعتزلة لذلك
الوعد ولتبع خلافه اي خلاف الموعود به من الاثابة وقد تقدم ان من محل الاتفاق
في الحسن والقبح العقليين ادراك العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى صفة
الكمال وكثيرا ما يذهل اكابر الاشاعرة عن محل النزاع في مسئلتي التحسين والتقبيح
العقليين لكثرة ما يشتهرون النفي ان لا حكم للعقل بحسن ولا قبح فيذهب لذلك عن
خاطرهم محل الاتفاق وهو الحسن بمعنى صفة الكمال والقبح بمعنى صفة النقص حتى
تحير كثير منهم اي من اكابر الاشاعرة في الحكم باستحالة الكذب عليه تعالى لانه نقص
لما الزم المعتزلة القائلون بنفي الكلام النفسي القديم الاشاعرة القائلين
باثبات الكذب علي تقدير وقوعه في الاخبارات قالوا لو اخبر تعالى بلفظ الماضي
نحو انا ارسلنا ، انا ارسلنا ولا شك انه لا ارسال ولا ارسال في الازل فلو كان
كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ماضيا من
بالقياس الي الازل فالكذب معقول لازم وفي الاخبارات ظرف للكذب والخبر
في قدمه للكلام ودعوى الكذب مستحيل عليه تعالى لانه نقص وقد اجاب الاشاعرة
عنه بانه انما يدل علي حدوث اللفظ وهو غير المتنازع كما هو محقق في محله وقد
مر في مباحث صفة الكلام وقوله حتى قال بعضهم غاية لقوله تحير كثير منهم
اي فاذا تحير الكثير من اكابر الاشاعرة الي ان قال بعضهم ونحو ذلك بما قال
لا يتم استحالة النقص عليه تعالى الا علي راي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي
وحتى قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب جل جلاله عن الكذب بكونه

نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وحتى قال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب
نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشيا وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور
وقال صاحب المواقف لم يظهر فرق بين النقص العقلي والقبح العقلي بل هو هو
بعينه كذا اجوبها وقفت عليه من نسخ الكتاب وهو منقول عن المواقف بالمعنى وحق النقل
عن المواقف بالمعنى وعبارة المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل والقبح
العقلي فان النقص في الافعال هو القبح العقلي انتهى وكل هذا منهم اي من القائلين
المذكورين للغفلة عن محل النزاع حتى قال بعض محققي المتاخرين منهم اي من الاشاعرة
وهو المولى سعد الدين في شرح المقاصد بعد ما حكى كلامهم هذا الذي اوردناه منهم
الي اخر كلام المواقف وانا اتعجب من كلام هولا المحققين الواقفين علي محل النزاع في
مسئلتي الحسن والقبح العقليين كيف لم يتاملوا ان كلامهم هذا اذ محل الوفاق لا في محل
النزاع فان قيل محل النزاع ومحل الوفاق انما هو في افعال العباد لا في صفات
الباري سبحانه تلك الاختلاف بين الاشاعرة وغيرهم في ان كل ما كان وصف نقص
في حق العباد فالباري تعالى منزه عنه وهو محال عليه تعالى والكذب وصف
نقص في حق العباد فان قيل لا نسلم انه وصف نقص في حقهم مطلقا لانه قد يحسن
بل قد يجب في الاخبار لسائل عن موضع معصوم يقصد قتله وانا قلنا الاحسن بيان الكذب
وصف نقص عند العقلاء وخروجه لعارض الحاجة للعاجز عن الدفع الا به لا يوجب قوصه في حق
ذي القدرة الكاملة الغني مطلقا سبحانه فتقدم كونه وصف نقص بالنسبة اليه
فلذلك هو مستحيل في حقه عز وجل ثم قال صاحب العمدة من الحنفية وهو العلامة ابو البركات
النسفي تخليد المومنين في النار والكافرين في الجنة يجوز عقلا عندهم يعني الاشاعرة قالوا
الا ان السمع ورد بخلافه فيمتنع وقوعه لدليل السمع وعندنا معشر الحنفية لا يجوز لانه
خلاف الحكمة ابتداء وقوله لا يجوز اي عقلا فان كلا منهما حسن والاول يعني قول
الاشعرية احب الي لان الثاني يعني قول الحنفية فليس لحب الي لاسيما ولكن اذا اريد
بالمومنين العصاة لجواز اي لانه يجوز عقلا ان يعذب العاصي علي الذنب الذي اصر عليه
الي ان مات ابدا كالكفر علي ما ذهب اليه المعتزلة من تابيد عذابه الا ان المانع من ذلك عقلا
لولا النصوص الواردة بتفضله تعالى بخلافه اذ لا مانع من ذلك عقلا ولان الثاني وهو تخليد

الكافرين في الجنة لو لم يرد وقوعه لكان من باب العفو عنهم وهو جائز في نظر العقل
لا منع منه عنده الا ان صاحب العمدة لما اختار ان العفو عن الكفر لا يجوز عقلا
وفاقا للمعتزلة وخلافا للاشعري في قوله ان امتناعه بدليل السمع لا بالعقل كان
امتناع تخليد الكافرين في الجنة لازم مذهبه اي مذهب صاحب العمدة لانا عدم
جواز العفو عن الكفر بان يعاقب عليه ابدا يلزمه عدم جواز دخول الكافرين الجنة عقلا
ونحن لا نقول بامتناعه اي امتناع العفو عن الكفر عقلا بل نقول بامتناعه سمعا كالاشعري
وظنهم اي الحنفية انه اي العفو عن الكفر مناف للحكمة لعدم المناسبة اي لعدم مناسبة
العفو للكفر لانه اغرا بالكفر غلط منهم لان تجويز احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن
ارتكاب الباطل فكيف بالايات القاطعة واحاديث الوعيد الشائعة بوقوع العذاب لا محالة
قولهم اي صاحب العمدة ومن تبعهم وانه لتعذيبهم اي الكفار واقع لا محالة لا لاتفاق
منا ومنكم معشر الاشعرية ومن وافقكم فيكون وقوعه على وجه الحكمة كما هو شان افعال
العزيز الحكيم سبحانه فعدمه اي عدم التعذيب بان يعفى عنهم على خلافها اي على
خلاف الحكمة الذي يجب تنزيهه تعالى عنه فلنا بعد التنزل الى تسليم قاعدة
الحسن والقبح العقليين هذا الحكم سلمكم بلزوم كون العفو على خلاف مقتضى الحكمة
المقتضي ومنعكم عن فهم مناسبة الشيء الواحد للضدين وهو اي مناسبة الشيء الواحد
للضدين ثابت في الشاهد حيث ثبت في العقل مناسبة قتل الملك لعدوه واذا ظفر به
تشفيا لما عنده من الحنق عليه وعفوه عنه اظهارا لعموم الالتفات اليه تحقيقا لشانه
وقد بينا انه يستحيل عليه تعالى الانفعالات ككيفية الحنق ايضا لينتفي بالعقاب
فالباعث على العقاب في الشاهد منتف في حقه تعالى ثم قال اي صاحب العمدة
ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب لان المحال لا يدخل تحت القدرة
اي لا يصلح متعلقا لها وعند المعتزلة يقدر تعالى على كل مما ذكر ولا يفعل انتهى كلام
صاحب العمدة وكانه انقلب عليه ما ذكره نقلا عن المعتزلة اذ لا شك في ان سلب
القدرة عما ذكر من الظلم والكذب هو مذهب المعتزلة واما ثبوتها اي القدرة على
على ما ذكر ثم الامتناع عن متعلقها اختيارا فهو مذهب اي فهو بمذهب الاشاعرة اليق
منه بمذهب المعتزلة ولا يخفى ان هذا الاليق ادخل في التنزيه ايضا اذ لا شك في

والمنع

بمذهب

ان الامتناع

ان الامتناع عنها اي عن المذكورات من الظلم والسفه والكذب من باب التنزيهات عما لا
يليق بجناب قدسه تعالى فيتعين انه المعقول اي يختبر العقل في ان اي الفصلين ابلغ
في التنزيه عن الفحشاء اهو القدرة عليه اي على ما ذكر من الامور الثلاثة مع الامتناع اي امتناعه
تعالى عنه مختارا لذلك الامتناع او لا امتناع اي امتناعه عنه لعدم القدرة عليه فيجب
القول بادخل القولين في التنزيه وهو القول الاليق بمذهب الاشاعرة هذا الذي ذكرناه من
الكلام في هذا المحل يرجع الى امر الاخرة واما في الدنيا اي اما ما نذكره بالنسبة الى امر الدنيا
فالنزاع بين المعتزلة وغيرهم في وقوع الايلام فيها كما هو مشاهد بل النزاع في ايجابها العوض
لعباده والحنفية لا يوجبونه على الله سبحانه وفاقا للاشاعرة وخلافا للمعتزلة
القائلين بوجوبه عليه تعالى علوا كبيرا والحنفية كالاشاعرة يعتقدون ان فيه اي
في وقوع الايلام في الدنيا حكمة فلله سبحانه ان يتدارك تلك الحكمة على وجه القطع كتكفير
الخطايا ورفع الدرجات الواردين في الكتاب والسنة وقد تظهر الحكمة في تطهير
النفس من اخلاق لا تليق بالعبدية اي لا يليق الاتصاف بها لقبح اثارها من نحو
عبد من الحسد والكبر والبطر والقسوة وغيرها فانها تقتضي التعدي بايذا
ابناء النوع فيجب على المتعدي الالم الحسي في بدنه والمعنوي بقبض الرزق
وشدة الفقر ليتضرع لمولاه سبحانه في رفع تلك الاخلاق والتوبة عليه من اثارها
فيتحقق بوصف العبودية اي يثبت له الاتصاف بالخضوع والذل لعز الربوبية
كما ينبه على ذلك قوله تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض اي لتكبروا
وافسدوا بطرا او لبغى بعضهم على بعض استيلاء واستعلاء والبغي كما في الصحاح
التعدي والاستطالة وفي المحكم انه العلو والظلم الى قوله انه بعباده خبير بصير
يعلم خفايا امرهم وخلايا احوالهم فيعطيهم بحسب مشيئته ما يناسب شانهم
ولما كان هذا المحل مظنة سؤال اشار المصنف اليه وذكر جوابه اما السؤال فهو ان
يقال انه تعالى قادر على رفع تلك الامور المبعدة للعبد عن حضرة القدس دون ادخال
مشقة على العبد فما الحكمة في ادخال المشقة من حكمه والاشارة اليه بقوله والله تعالى
وان كان قادرا على رفع تلك المبعدات عن حضرة القدس والرذائل النفسية
من الكبر والبطر ونحوهما من الامور التي تنشا عنها تلك المبعدات دون كلفة

اي مشقة على العبد واما الجواب فقوله لكن حكمة الربوبية اقتضت حسن
السعي من العبد في طلب رضى مولاه وازالة تلك المبعدات واسبابها و
اقتضت ولوج العبد لتلك المشقات بان يتحملها او ولوج المشقات على
العبد ليتحملها في رضى المالك له على التحقيق سبحانه وهذا السعي وتحمل المشقا
في رضى المالك مما يستحسنه العقل السليم ويراه زيادة احسان من العبد
فيما ينبغي للعبد ان يفعله مع سيده ومالك رقه ولله در القايل واهنتني
فاهنت نفسي جاهدا • ما من يهون عليك ممن اكرم • ولهذا افضل من
تحمل مخالفة النفس والهوى من العبيد في رضى مولاه فصبر عن الملاذ
المحرمة عليه على من لم يكن احسن لم مخالفة النفس في رضى الرب سبحانه بان
لم تمل نفسه الى شي منها وعن هذا الاصل ذهبنا معشر الاشعرية والحنفية
الى ان الانقيا جمع تقي بالتا والقاف من بني ادم كالرسل وغيرهم افضل
من الملايكة خواصهم اي خواص البشر كالانبيا رسلا كانوا او غيرهم افضل
من خواصهم اي خواص الملايكة كجبريل وميكاييل وعوامهم اي عوام البشر
كالصلحا افضل من عوامهم وبناته اي بنات ادم افضل من الحور العين
بل قد روي انهن يعني بنات ادم يتهن عليهن اي يفخرن على الحور
العين بتحمل المشقة في طاعة الرب سبحانه فيقلن صمن ولم تصمن
الخبر بالنصب اي اذكر الخبر الذي ورد فيه ذلك الى اخره ولم
اقف على تخريج له حين هذه الكتابة وقد ورد ما هو اوضح دلالة
على المقصود لحديث ابي هريرة عند ابي يعلى والبيهقي قال حدثنا
رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث الصور في طايفة من اصحابه
فذكر حديث الصور بطوله الى ان قال فاقول يا رب وعدتني الشفاعة
تشفعني في اهل الجنة الحديث وفيه فيدخل رجل منهم على ثنتين وسبعين
زوجة مما ينشي الله وثنتين من ولد ادم لهما فضل على من انشا الله
بعبادتهما في الدنيا الحديث وحديث ام سلمة عند الطبراني في
الاوسط والكبير وفيه قلت يا رسول الله انساء الدنيا افضل

ام

ام الحور العين قال نساء الدنيا افضل من الحور العين كفضل الظهارة
على البطانة قلت يا رسول الله وبم ذلك قال بصلاتهن وصيامهن و
عبادتهن وجملة قوله ويكون ايضا استيناف لبيان نوع اخر من الحكمة
ولذا غير فيه الاسلوب اي ويكون الايلام في الدنيا ابتلاء للغير بالغير
اي احد المتغايرين بالاخر ان كان المبتلى به مكلفا فيترتب في حقه احكام
كظلم انسان انسانا اخر مثلا او ظلم انسان بهيمة قال مشايخ الحنفية
خصومة البهيمة اشد من خصومة المسلم يوم القيامة كخصومة الذمي فانها
اشد من خصومة المسلم يوم القيامة ويشهد لهذا حديث ابي داود من ظلم
معاهدا او انتقصه او كلفه فوق طاقته او اخذ منه شيا بغير طيب نفس فانا
حجيجه فخصومته اشد وورد الوعيد الشديد كما في صحيح البخاري
وغيره دخلت امراة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تاكل من
من خشاش الارض وخشاش الارض بتثليث الخا المعجمة وبشينين
معجمتين هو حشرات الارض والعصافير ونحوها وقد لا تدرك تتميم
لقوله فيما سبق فقد تدرك اي وقد لا تدرك الحكمة في الايلام كما في ايلام
البهايم ونحوها من الاطفال الذين لا تمييز لهم بالامراض ونحوها فنحكم بحسنه
قطعا اذ لا قبيح بالنسبة اليه تعالى وفاقا ونعتقد فيه اي في ذلك الايلام
قطعا دون تردد حكمة لله تعالى سبحانه قصرنا اي قصرت عقولنا عن
دركها فيجب التسليم له تعالى في فعله ويجب اعتقاد الحقية في
فعله اي انه حق اي مستحق له سبحانه اذ هو تصرف فيما ملك ويجب
ترك الاعتراض لقصور العقول عن ادراك الحكم الالهية له الحكم كما قال
تعالى له الحكم واليه ترجعون وله الامر كما قال تعالى الا له الخلق
والامر لا شريك له في ايجاد شي من المخلوقات ولا في امداده بالبقا ولا
في اعدامه بالفنا ولا في استحقاق امتثال امره ونهيه سبحانه لا يسال
عما يفعل بحكم ربوبيته اي ملكه لكل شي الملك الحقيقي وكمال علمه
القديم المحيط بكل شي ازلا وابدا وحكمته الباهرة التي قد تقصر عن دركها

يوم القيامة ومن كان ابلغ الخلق صلى الله عليه [وسلم] حجيجه

مقود الكل من عباده جميع كما قال تعالى والله يعلم وانتم لا تعلمون وهم اى العباد يسلبون
حكم العبودية والمملوكية لاقتضايها ان العبد المملوك لا استقلال له بتصرف ولما كان
هذا المقام بحيث قد يتوهم متوهم فيه ان الحكمة بمعنى الغرض تعرض المصنف للفرق
بينهما فقال واعلم ان قولنا انه سبحانه وتعالى فى كل فعل حكمة ظهرت تلك الحكمة او خفيت
فلم تظهر ليس هو اى الحكمة بمعنى الغرض وتذكير الضمير باعتبار ان الحكمة معنى ويصح ان يكون
الضمير لقولنا اى ليس قولنا ان له حكمة بمعنى ان له غرضا هذا ان فسر الغرض بفايدة ترجع الى
الفاعل فان فعله تعالى وخلقه العالم لا يعلل بالاغراض بهذا التفسير للغرض لانه اى الفعل للغرض
بهذا التفسير يقتضى استكمال الفاعل بذلك الغرض لان حصوله للفاعل اولى من عدمه وذلك
ينافى كمال الغنى عن العالمين وقال تعالى والله الغنى وانتم الفقراء وان فسر الغرض بفايدة
ترجع الى غيره تعالى بان يدرك رجوعها الى ذلك الغير كما نقل عن بعضهم من ان افعاله تعالى
لمصالح العباد تفضلا منه فهو ينفى ايضا ارادته من الفعل نظرا الى تفسير الغرض
بالعلة الغايية التى تحمل الفاعل على الفعل لانه يقتضى ان يكون حصوله بالنسبة اليه تعالى
اطمس لاحصوله فيلزم الاستكمال المحذور وقد تجوز ارادته من الفعل نظرا الى انه منفعة
مترتبة على الفعل لا علة غايية حاملة على الفعل حتى يلزم الاستكمال المحذور والحكمة
على هذا التفسير اعم منه اى من الغرض لانها اذا نفيت ارادتها من الفعل سميت غرضا
حكمة لا غرضا واما احكامه سبحانه وتعالى فمعللة بالمصالح ودرء المفاسد عند الفقهاء على ما يعرف
فى اصول الفقه فى ابواب القياس واعلم ان تعليلها بما عند فقهاء الاشاعرة بمعنى انها معرفة
للاحكام من حيث انها ثمرات تترتب على شرعيتها وفوايدها وغايات تنتهى اليها
متعلقاتها من افعال المكلفين لا بمعنى انها علل غايية تحمل على شرعيتها وبالله تعالى التوفيق
وقد علمت مما مر ان الاصول الثلاثة الخامس والسادس والثامن فى ترتيب حجة الاسلام
مدرجة فى الاصل الخامس فى كلام المصنف فلذا قال هنا **الاصل التاسع**
يعنى فى ترتيب حجة الاسلام فى بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام وبيان تعريف النبى
والكلام فيه آخر هذا الاصل لا تستحيل بعثة الانبياء بل هى عندنا معشر اهل الحق امر
ممكن واقع قطعا الا ان بعض حنفية ما وراء النهر قالوا بانه واجب الوقوع كما سيأتى
عنهم وعن صاحب العمدة خلافا للبراهمة طائفة من الهند يعبدون صنما يسمونه برهم

عن كل شيء وقد كان وتعالى
وان الله لغنى صح

ترجع صح

وفى

وقيل هم اصحاب برهام من حكماء الهند قالوا لا فائدة فى بعثتهم اذ فى العقل مندوحة
عنهم اى سعة وغنية من حيث الشرع سعته ومن المحققين من جعل القول
باستحالتها اى البعثة قسيما لقول البراهمة وهو المولى سعد الدين قال فى شرح
المقاصد المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال
بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة وهو اى ما قاله هذا المحقق يخالف لقول الامام
الحجة ابى حامد وهو الذى قدمه المصنف ولقول كثير ممن رأيت كلامهم كالامام الحرمين
والآمدى والنسفى فى العمدة والصابونى فى البداية وغيرهم الا ان كلام الآمدى
فى غاية المرام يقتضى ان القائل به لكن بعض البراهمة فانه بعد ان نقل عن البراهمة والصابئة
القول بامتناع البعثة قال الا ان من البراهمة من اعترف برسالة آدم لا غير ومنهم من لم
يعترف بغير ابراهيم وتبعه ادل المصنف مستندا لنقل المحقق فقال وكانه لما كان
حاصل دليلهم اى البراهمة المنقول عنهم استحالة البعثة نفى الفائدة فى البعثة
بزعمهم الباطل قالوا لان ما جاء به الرسول اما موافق لمقتضى العقل بان يدرك
العقل حسنه فلا حاجة اليه اذ العقل مغن عنه او مخالف لمقتضى العقل بان
يدرك قبحه فيترك عملا بالعقل اذ هو حجة الله على خلقه ظن عدم الاستحالة جواب
لما الذى كان حاصل دليل البراهمة ما ذكر ظن الناظر فيه ان البعثة ليست مستحيلة
عندهم وانهم يقولون بعدم الاحتياج الى البعثة لا باستحالتها لكن يبعد ان يخفى
عليه اى على هذا المحقق ان تقسيمهم الفائدة فى افعال الله تعالى يوجب القول بالاستحالة
عند هؤلاء ونظيرهم ممن يعتبر تحسين العقل وتقبيحه لاستحالة العبث فى افعاله
تعالى وهو ما لا فائدة فيه والجواب عن استدلالهم من وجوه الاول ان العقل لا يهتدى
الى الافعال المنجية فى الآخرة ليأتى بها كما لا يهتدى اى العقل الى تمييز الادوية
المفيدة للصحة من السموميات المهلكة الا بالطبيب العارف بها ليميزها
ويوقفه عليها فالحاجة اليه اى الى الرسول كالحاجة اليه اى الى الطبيب اذ الرسالة
سفارة بين الحق تعالى وبين عباده ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم
وقوله ولان عطف باعتبار التوهم اذ المعنى البعثة جائزة واقعة لا غنى عنها
ابدا سرمدا لا فى الدنيا ولا فى الآخرة لان العقل لا يهتدى الى اخره ولان العقل

وهو الوجه الثاني من وجه الجواب ولو قال وان لما احتاج الى التاويل اذ المراد والوجه الثاني
ان العقل لا يستقل بالكل اي بادراك كل الامور بل يدرك البعض استقلالا ويقصر عن ادراك
البعض فلا يهتدي اليه بوجه ويتردد في البعض فما استقل العقل به اي بادراكه كوجود الباري
تعالى وعلمه وقدرته عضده مجاوبة النبي واكد فكان ذلك بمنزلة تعاضد الادلة العقلية
وما قصر العقل عنه اي عن ادراكه كالروية والمعاد الجسماني وكقبح الصوم يوم كذا كاول شوال
وعاشره بالحجة وحسنه في يوم كذا كآخر رمضان بينه النبي اذ العقل يقصر عن
ادراك الروية والمعاد الجسماني وادراك حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم
من شوال وما تردد فيه العقل دون رجحان لاحد الطرفين عنده رفع عنه الاحتمال فيه كشكر
المنعم قبل ورود الشرع اذ يحتمل ان يمنع منا الاتيان به لانه تصرف في ملك الله سبحانه بغير
اذن منه ويحتمل ان يمنع من تركه لكونه ترك طاعته وان غلب ظن حسنه فكان قبحه متوهما
قطع ما جاء النبي مزاحمة الوهم فيه للعقل قوله ولان هو الوجه الثالث والعطف فيه على
المنوال السابق وتقريره ان العقول تتفاوت فقد يستحسن جماعة فعلا ويستقبحه
آخرون فالتفويض اليها اي العقول يودي الى فساد التقاتل بالقتال او فساد الخراب
للتنازع المودي اليهما والنهي عن الاقدام على الفعل المتنازع فيه المجرب العقلي يفضي
الى الاله الذي يجربه عنده النبي يحسم هذه المادة اي مادة الفساد الذي يودي اليه التنازع
وما قيل من قبل المنكرين للنبوة انه اي البعث يتوقف على علم المبعوث اي النبي بان الباعث
له هو الله تعالى ولا سبيل له اليه اذ لعله من القاء الجن فانكم معشر المليين على القول
بوجود الجن وعلى جواز القائهم الكلام الى النبي ممنوع خبر ما قيل وقد ذكر سند المنع
بوجهين الاول بقوله اذ قد ينصب الباعث تعالى له اي المبعوث دليلا يعلم به ان
الباعث له هو الله سبحانه وتعالى بان يظهر له آيات ومعجزات ليس مثلها من شان
مخلوق يفيده هذا العلم والثاني بقوله او يخلق بالبناء للمفعول له اي للمبعوث علم
ضروري بان الباعث له هو الله سبحانه وتعالى واعلم ان الفلاسفة يثبتون النبوة
لكن على وجه مخالف لطريق اهل الحق لم يخرجوا به عن كفرهم فانهم يرون ان النبوة
لازمة في حفظ نظام العالم المودي لحصول صلاح النوع الانساني على العموم لكونها
سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية ويرون انها مكتسبة

وينكرون صدور البعثة عن الباري تعالى بالاختيار لانكارهم كونه تعالى مختارا
وينكرون كونها بنزول الملك من السماء بالوحي لانكارهم نزول الملك لاستحالة خرق
الافلاك عندهم وينكرون كثيرا مما علم بالضرورة مجيء الانبياء به كحشر الاجساد و
الجنة والنار وذلك الانكار مما كفروا به وطريق المعتزلة قد بينها المصنف
بقوله وقد قالت المعتزلة بوجوب البعثة على الله تعالى لما عرف من اصلهم
الفاسد في وجوب الاصلح عليه تعالى كذا نقل في المقاصد وشرحه الوجوب
عن المعتزلة مطلقا والذي في المواقف ان بعض المعتزلة قال تجب البعثة على
الله تعالى وفصل بعضهم فقال اذا علم الله من امته انهم يومنون وجب الارسال
اليهم لما فيه من استصلاحهم وان علم انهم لا يومنون لم يجب ولكن يحسن
قطعا لاعذارهم وهو ايضا مبني على اصلهم الفاسد وهو التحسين والتقبيح
عقلا وقول جمع من متكلمي الحنفية مما وراء النهر ان ارسالهم اي الانبياء من
مقتضيات حكمة الباري اي من الامور التي اقتضتها حكمته جل ذكره فيستحيل
ان لا يكون اي لا يوجد الارسال هذا المنقول عنهم نفهم معنى وجوب الاصلح مما
قدمناه في الاصل الرابع من هذا الركن هو معناه اي مقول قول الجمع المذكورين
هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة او بوجوب الاصلح فمقول مبتدا والظرف وهو
قوله عنهم حال من المقول وهو ضمير الفصل والخبر قوله معناه وما قدمه في الاصل
الرابع في معنى الوجوب هو قوله هناك واعلم انهم يريدون بالوجوب الى اخره
وقوله في عمدة النسفي اي قول ابي البركات النسفي في عمدته في البعثة انها
في حيز الامكان بل في حيز الوجوب تصريح به اي بالوجوب وعبارته ارسال
الرسل مبشرين ومنذرين في حيز الامكان بل في حيز الوجوب والظاهر
استحالة تخلفه لكنه اي صاحب العمدة اراد به اي بالوجوب خلاف ظاهره
ويمكن حمله على ارادة وجوب الوقوع لتعلق العلم القديم بوقوعه فان ذلك
لا ينافي امكانه في نفسه اذ الحق ان ارسالهم لطف من الله تعالى ورحمة
منه بها على عباده ومحض فضل وجود والجمع بين هذه الالفاظ المتقاربة
المعنى لتوفية مقام الاطناب حقه من تقرير المعنى وتاكيده اذ اللطف هنا

ايصال البر على وجه الرفق دون العنف والرحمة ارادة ايصال البر والاحسان والجود افادة ما ينبغي
لا لعوض والكمال في كل منها ليس الا له لا اله الا هو ارحم الراحمين وقد تحصل لك مما قدمناه ان
من فوائد بعثة الانبياء الاهتداء الى ما ينجي في الاخرة لقصور العقل عن دركه وبيان ما
يقصر العقل عن دركه سوى ذلك وتعاضد الشرع والعقل فيما ادركه العقل ودفع
الاحتمال فيما تردد فيه العقل وفي تفاصيل محاسن ارسالهم اي الانبياء وفوائده المترتبة
عليه طول لا يليق بمثل هذا التاليف اللطيف الحجم وفي تامل اللبيب ما يستخرجها
اي تلك الفوائد فيغني عن ذكرها ونحن نذكر منها بعضا كما هو وظيفة الشرح فمنها بيان
منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار
مع ما فيها من الخطر ومنها تعليم الصنائع الخفية من الحاجات والضروريات ومنها
تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتها المختلفة في العلميات والعمليات
ومنها تعليم الاخلاق الفاضلة المتعلقة بصلاح الاشخاص والسياسات الكاملة المتعلقة
بصلاح الجماعات من اهل المنازل والمدن انتهى تمام الكلام في البعثة وهو ابدا
واما المبعوثون فالايمان بهم واجب من ثبت شرعا تعيينه منهم وجب الايمان
بعينه ومن لم يثبت تعيينه كفى الايمان به اجمالا ولا ينبغي في الايمان بالانبياء القطع
بحصرهم في عدد اذ لم يرد بحصرهم دليل قطعي لان الحديث الوارد في ذلك اي في
عددهم خبر واحد لم يقترن بما يفيد القطع فهو ان صح بان وجدت فيه الشروط
المعتبرة للحكم بصحته وجب ظن مقتضاه مع تجويز نقيضه بدله والا اي
وان لم يصح فلا يجب ظن مقتضاه وعلى كل من التقديرين فيؤدي اي فقد يؤدي
حصرهم في العدد الذي لا قطع به الى ان يعتبر فيهم من ليس منهم بتقدير كون عددهم
في نفس الامر اقل من الوارد او يخرج عنهم من هو منهم بتقدير ان يكون عددهم في
نفس الامر ازيد من الوارد والحديث الذي ورد فيه عددهم هو حديث ابي ذر رضي
الله عنه وهو حديث طويل يتضمن انه سال النبي صلى الله عليه وسلم عن اشياء منها
عددهم ولفظ رواية احمد في مسنده قلت يا نبي الله كم عدد الانبياء قال مائة الف
واربعة وعشرون الفا الرسل من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشر جما غفيرا ورواه
الطبراني في المعجم الكبير بلفظ اربعة وعشرون الفا وهي مصرحة بما ابهم في

رواية احمد

رواية احمد ومدار الحديث على علي بن يزيد وهو قلت يا رسول الله كم المرسلون قال ثلاثمائة و
بضعة عشر جما غفيرا ورواه ايضا الطبراني في الاوسط والبزار باسناد فيه المسعودي
وهو ثقة لكنه اختلط وروى الطبراني في الاوسط ايضا من حديث ابي امامة الباهلي ان
رجلا سال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وفيه قال يا رسول الله كم كانت الرسل قال
ثلاثمائة وخمسة عشر وليس فيه سؤال عن عدد الانبياء قال الحافظ ابو الحسن الهيثمي
في كتاب مجمع الزوائد ومنبع الفوائد رجاله رجال الصحيح غير احمد بن خليل الحلبي وهو
ثقة والظاهر ان الرجل السائل في حديث ابي امامة هو ابو ذر **تتمة** للكلام في
الاصل التاسع شرط النبوة الذكورة لان الانوثة وصف نقص وكونه اكمل اهل
زمانه عقلا وخلقا بفتح الخاء المعجمة وسكون اللام حال الارسال واما عقدة لسان
السيد موسى قبل الارسال فقد ازيلت بدعوته عند الارسال بقوله واحلل عقدة من
لساني يفقهوا قولي كما دل عليه قوله تعالى قد اوتيت سؤلك يا موسى واكملهم فطنة
وقوة راي كما هو مقتضى كونه سايس الجميع ومرجعهم في المشكلات والسلامة
بالرفع عطفا على الذكورة اي ومن شرط النبوة السلامة من دناءة الاباء ومن غمز
الامهات اي الطعن بذكرهن بما لا يليق من امر الفروج والسلامة من القسوة لان
قسوة القلب موجبة للبعد عن جناب الرب اذ هي منبع المعاصي لان القلب هو
المضغة التي اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله كما نطق
به الحديث الصحيح وفي حديث حسنه الترمذي ورواه البيهقي ان ابعد الناس
من الله القلب القاسي والسلامة من العيوب المنفرة منهم كالبرص والجذام ومن
قلة المروءة كالاكل على الطريق ومن دناءة الصناعة كالحجامة لان النبوة اشرف
مناصب الخلق مقتضية لغاية الاجلال اللائق بالمخلوق فيعتبر لها انتفاء ما ينافي
ذلك ومن شرطها ايضا العصمة من الكفر قبل النبوة وبعدها بالاجماع واما العصمة
من غيره مما سنذكره من المعاصي فليس اي فهو من موجبات النبوة بفتح الجيم
اي الامور التي يقتضيها منصب النبوة متاخرة عنها كما هو شان الموجب
فلا يتاتى اشتراطه فيها وهذا ما عليه الجمهور اما على القول بعصمتهم من الصغائر
والكبائر قبل النبوة وبعدها فلا يمتنع الاشتراط وقولهم في الشروط اكمل
اهل زمانه ان حمل على ظاهره من العموم لجميع اهل الزمان استلزم ان الاعلام

ضعيف ورواه احمد ايضا
من طريق اخر بنحو معناه
وفيه صح

جواز ارسال نبيين في عصر واحد وهو متحقق بنحو يوشع وموسى وهارون والتمثيل بموسى
وهارون اظهر لثبوت رسالتهما بنص الكتاب في آيات متعددة كقوله اذهبا الى
فرعون فاذهبا بآياتنا فقولا انا رسولا ربك ونحوها فيجب في تاويل الخبر ان
المراد كون الكمل من اهل زمانه ممن ليس نبيا وحاصله تخصيص العموم والعصمة المشروطة
معناها تخصيص القدرة بالطاعة فلا تخلق له اي لمن وصف بها قدرة المعصية وقد خص
المصنف في التحرير هذا التعريف وذكر معه تعريفا آخر فقال وهي اي العصمة عدم
قدرة المعصية او خلق مانع منها غير ملجئ اي بل يبقى معه الاختيار والتعريف الثاني يلائم
قول الامام ابي منصور الماتريدي العصمة لا تزيل المحنة اي الابتلاء المقتضي لبقاء الاختيار
قال صاحب البداية ومعناه يعني قول ابي منصور انها لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية
بل هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء
انتهى وجوز القاضي ابو بكر الباقلاني وقوع الكفر منهم قبل البعثة عقلا لكن لم يقع اصلا
قال بعض الشارحين واما الوقوع فالذي صح عند اهل الاخبار والتواريخ انه لم يبعث من اشرك
بالله طرفة عين ولا من كان فاسقا فاجرا ظلوما وانما بعث من كان تقيا زكيا امينا مشهورا
النسب حسن التربية والمرجع في ذلك كله عندنا قضية السمع اي ما تقتضيه الادلة السمعية
وقد اقتضت كل ذلك واما موجب العقل فهو التجويز والتوبة فالعقل لا يمنع وقوعه منهم
ينافي ما يقتضيه شريف منصبهم من وجوب تصديقهم وتوقيرهم وعدم اتصافهم بما ينفر
منهم واي منفر اشد من الكفر وكيف لو وقع لظهارة الباطن مما ثم قلنا فاجاب القاضي
عن ذلك بقوله ثم اظهار المعجزة اي بعد وقوعه والتوبة عنه يدل على صدقهم وعلى طهارة
سريرتهم اي نقاء قلوبهم مما دنس العاصي فيجب لذلك توقيرهم ويندفع النفور عنهم ولقد
كان الامساك في هذا المختصر عن هذا التجويز اولى وخالف بعض اهل الظواهر والحديث
في اشتراط الذكورة حتى حكموا بنبوة مريم عليها السلام وفي كلامهم اي كلام المخالفين
في اشتراط الذكورة ما يشعر بان الفرق بين الرسول والنبي بالدعوة وعدمها فالنبي
على هذا انسان اوحي اليه بشرع سواء امر بتبليغه والدعوة اليه ام لا فان امر بذلك
فهو نبي رسول والا فهو نبي غير رسول وعلى هذا لا يبعد ما ذهبوا اليه من نفي اشتراط
الذكورة فيمن هو نبي غير رسول لان اشتراط الذكورة لكون امر الرسالة مبني على
الاشتهار والاعلان والتردد الى المجامع اي مواضع اجتماع الناس للدعوة اي

الحق خلاف ما قال القاضي
وان وقوع الكفر منهم
مستحيل عقلا
قبل النبوة وبعدها

يدعوهم

التردد

ليدعوهم الى الايمان بما جاء به والعمل بمقتضاه والانوثة مبنية على الستر والقرار لا
والاشتهار واما على ما ذكره المحققون في معنى النبي والرسول من ان النبي انسان بعثه الله
لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول فلا فرق بينهما بل هما بمعنى وقد يخص الرسول بمن له
شريعة وكتاب انزل عليه او امر بالعمل به او له نسخ لبعض شريعة متقدمة على بعثته
وعلى اشتراط الذكورة جرى من حكى الاجماع على عدم نبوة مريم عليها السلام كالامام
والبيضاوي وغيرهما ولم يبالوا بشذوذ من زعم نبوتها متمسكا بقوله تعالى
فارسلنا اليها روحنا وقوله تعالى اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك الآيتين
ويجاب عنه بان الوحي ليس بشرع اذ لا دلالة عليه في الآيات المذكورة وقد تحصل
في معنى النبي والرسول ثلاثة اقوال الفرق بينهما بالامر بالتبليغ وعدمه وهو الاول
المشهور والفرق بان الرسول من له شريعة وكتاب او نسخ لبعض شريعة متقدمة على
بعثته وكونهما بمعنى واحد وهو الذي عزاه للمحققين وهو يقتضي اتحاد عدد الانبياء
والرسل ولا يخفى مخالفة ذلك القول للوارد في حديث ابي ذر الذي قدمناه صدر الكلام
في معنى النبي شرعا واما اصله لغة فلفظه بالهمز وبه قرأ نافع من النبأ وهو الخبر فعيل
بمعنى اسم الفاعل اي منبئ عن الله او بمعنى اسم المفعول اي منبأ لان الملك ينبئه عن الله بالوحي
وبلا همز وبه قرأ الجمهور وهو اما مخفف المهموز بقلب الهمزة ياء ثم ادغام اليا
فيها واما من النبوة او النباوة بفتح النون فيهما اي الارتفاع وهو ايضا فعيل بمعنى
اسم الفاعل وبمعنى اسم المفعول لان النبي مرتفع الرتبة على غيره او مرفوعها وسياتي
تلخيص هذا اواخر الكتاب وقد يقال ايرادا على اشتراطهم عدم العيوب المنفرة
ان بلاء ايوب عليه الصلاة والسلام كان منفرا اي منفرا كما هو مذكور في كتب التفسير
وقصص الانبياء ويجاب عنه بان الشرط في حق ايوب متقدم على نبوته المتقدمة
على عروض الابتلاء له وجعل الكل على الطريق منافيا للنبوة هو مبني على تقدير ان
العروض كذلك اي كما ذكرنا انفا من انه قد لا يعرض اذ ذاك اي في ذلك الوقت الذي هو من
بعثة ذلك النبي وقد ذكرنا ان عصمتهم من غير الكفر حين النبوة واختلفوا فيه اي في
ذلك الغير الذي هو متعلق العصمة فقيل يجب عصمتهم من الكبائر مطلقا عمدا وسهوا
من غير تقييد بالعمد دون الصغائر التي ليست عمدا فلا يجب عصمتهم منها عند اهل القائل

مبن
فجالته السهو اولى عنده وهذا القول منقول عن امام الحرمين
منا وابى هاشم من المعتزلة والمختار الجمهور اهل السنة العصمة
اى وجوب عصمتهم عنهما اى عن الكباير مطلقا وعن الصغاير
الا الصغاير غير المنفرة حال كون اتيانهم غير المنفرة
خطأ فى التأويل او سهوا مع التنبيه عليه اما الصغاير
المنفرة كسرقة لقمة او حبة وتسمى صغاير الخسة فهم
معصومون عنها مطلقا وكذا من غير المنفرة كنظرة الاجنبية
عمدا ومن اهل السنة من منع السهو عليه اى على نبينا صلى الله
عليه وسلم فقال لا يقع منه سهو فى فعل اصلا وصرح بان سلامه
على ركعتين فى حديث ذى اليدين فى الصحيحين كان قصدا
منه وابيح له ذلك ليبين للناس حكم السهو ومثل ذلك صلاته
الظهر خمسا فى حديث ابن مسعود فى الصحيحين وغيرهما
وتركه التشهد الاول فى الظهر فى حديث ابن بحينة صححه
الترمذى والاصح جواز السهو فى الافعال عليه والمذهب
السابق غير مرضى وان قال به من ايمة المحققين ابو المظفر
الاسفراينى لانه مخالف للنص الصريح قال صلى الله عليه
وسلم انما انا بشر انسى كما تنسون فاذا نسيت فذكرونى
اخرجه الشيخان وغيرهما وظاهر قوله صلى الله عليه وسلم
انما انسى لاسن انه يورد عليه النسيان من قبل الله سبحانه
فيتصوبه الا انه لا يقر عليه فيما هو امر دينى بل ينبه
فيكون ذلك النسيان سببا يترتب عليه حكم شرعى يتعلق
بالمنسى فانسى بتشديد السين مبنى للمفعول معناه يورد
على النسيان ولاسن معناه لا بين طريقا يسلك فى الدين
هو سببه لا ايراد النسيان بمعنى انه ثمرة تترتب على النسيان
لا باعث على ايراده ومنع المعتزلة الكباير اى صدورها من

نبى قبل البعثة له ايضا الوجه الذى منعنا به الكفر قبلها
وهو التنفير عنه وعدم الانقياد له هذا الكلام متعلق
بالافعال التى ليس طريقها الابلاغ ومن تحقيقها واما فيما
طريقه الابلاغ اى ابلاغ الشرع وتقريره من الاقوال
وما يجرى مجراها من الافعال كتعليم الامة بالفعل فهو
معصومون فيه من السهو والغلط واما غير ذلك اى ما
ليس من القسمين السابقين كما يختص به الانبياء عليهم
الصلاة والسلام من امور دينهم واذكار قلوبهم ونحوها
مما يفعلونه لا ليتبعوا فيه فهم فيه كغيرهم من البشر
فى جواز السهو والغلط هذا الذى عليه اكثر العلما خلافا
لجماعة المتصوفة وطايفة من المتكلمين حيث منعوا السهو
والنسيان والغفلات والفترات جملة فى حق النبى
عليه الصلاة والسلام قال القاضى ابو بكر تفريعا
على ما عليه الاكثر فيجوز اى عقلا كونه اى النبى غير عالم بشرايع
من تقدمه من الانبيا وكونه غير عالم ببعض المسايل التى يعرفها
الفقها والمتكلمون لا مطلقا ولكن المسايل التى لا يحل عدم
العلم بها بمعرفة التوحيد ويجوز كونهم اى الانبيا غير عالمين
بلغات اى ويجوز عقلا كونهم غير عالمين بجواز جميع مصالح
امور الدنيا ومفاسدها وجميع الحرف والصنايع انتهى كلام
القاضى ولا شك ان المراد اى مراده مما ذكر عدم علم بعض
المسايل لعدم الخطور اى خطور تلك المسايل ببالهم فاما
اذا خطرت لهم فلا بد من علمهم بها اى باحكامها واصابتهم
فيها ان اجتهدوا وابنا على الراجح ان للانبيا ان يجتهدوا
مطلقا وعليه الاكثر وبعد انتظار الوحى وعليه الحنفية
واختاره المص فى التحرير واذا اجتهدوا فلا بد من اصابتهم

ابتدا او انتها لان من قال كل مجتهد مصيب ووقوع الخطا في
اجتهاد الانبيا خاصة فهم مصيبون عنده ابتدا ومن جوز
الخطا في اجتهادهم قال لا يقرون عليه بل ينبهون فهم
مصيبون عنده اما ابتدا حيث لم يتقدم خطا واما انتها
حيث نبهوا على الصواب فرجعوا اليه وكذا علم المغيبات
اي وكعدم علم بعض المسايل عدم علم المغيبات فلا يعلم النبي
منها الا ما اعلمه الله تعالى به احيانا وذكر الحنفية في فروعهم
تصريحا بالتكفير باعتقاد ان النبي يعلم الغيب لمعارضة
قوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا
الله والله اعلم **الاصل العاشر** في اثبات نبوة نبينا
محمد صلى الله عليه وسلم نشهد ان محمدا رسول الله ارسله
الى الخلق اجمعين بالهدى ودين الحق خاتما للنبيين
وناسخا لما قبله من الشرايع الخلق بمعنى المخلوقين
لان ارساله الى من يعقل من الانس والجن قال بعض
العلما والى الملايكة نقل ذلك الشيخ الامام ابو الحسن
السبكي وصرح الامام الرازي في تفسير قوله تعالى تبارك
الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا بعدم
دخول الملايكة في عموم من بعث صلى الله عليه وسلم اليهم
ولنا في ذلك كلام اواخر الدرر اللوامع في تحرير جمع
الجوامع فليراجعه من اراد الوقوف عليه ولاثبات
نبوته صلى الله عليه وسلم مسالك ذكر المص المشهور منها
بقوله لانه اي لان محمدا صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة
اي الرسالة عن الله واظهر المعجزة تصديقا لدعواه وكل
من ادعى النبوة واظهر المعجزة تصديقا لدعواه فهو نبي فمحمد
صلى الله عليه وسلم نبي وقد تكلم المص كغيره على مقدمتي

هذا

هذا الدليل فقال اما دعواه النبوة فقطعي لا يحتمل
التشكيك لانه قد تواتر تواترا ملحقا بالعيان والمشاهدة
واما اظهاره المعجزة فلانه اتى بامور خارقة للعادة مقرونا
اتيانه بها بدعوى النبوة كاينا قرن تلك الامور بدعواه النبوة
بمعنى جعلها اي جعل تلك الامور الخارقة من حيث اقترانها
بدعواه بيانا لصدقه فيما يدعيه عن الله تعالى من انه ارسله
ليدعو الناس الى الهدى ودين الحق ولا نعني بالمعجزة الا ذلك
اي الاتيان بامر خارق للعادة يقصد به بيان صدق من
ادعى انه رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجه دلالتها اي المعجزة
على الصدق انها لما كانت مما يعجز عنه الخلق لم تكن الا فعلا
لله سبحانه فان قيل المعجزة قد تكون من قبيل الترك دون
الفعل كما اذا قال الرسول معجزتي ان اضع يدي على راسي
وانتم لا تقدرون على ذلك ففعل وعجزوا فانه معجز دال
على صدقه كما في المواقف وغيره قلنا قد جرى المصنف
على ان كفهم عن ذلك فعل الله سبحانه لا عدم فعل منه سبحانه
كان يقال هو عدم تمكينهم فهو غير خارج عن الفعل واذ قد
تقرر ان المعجزة ليست الا فعلا لله تعالى فهو لما جعلها
الرسول بينة اي دلالة واضحة على صدقه فيما ينقل عن
الله تعالى وسواء ذلك الجعل معنى التحدي فانه حجة هذه
دليل صدقه طلب المعارضة بالمثل منهم لان اصل معنى التحدي
طلب المباراة في الحداء بالابل ثم توسع فيه فاطلق على
طلب المعارضة بالمثل في اي امر كان فاذا ادعى النبوة
وجعل المعجزة بينة صدقه بان قال اية صدقي ان يوجد الله
تعالى كذا مما تعجزون عنه فاوجده الله تعالى وفقا لقوله
كان ذلك الايجاد على وفق ما قال تصديقا له من الله تعالى

وقد تبع المص حجة الاسلام في ايراد مثل مشهور في كتب القوم
لبيان الرسول ومرسله سبحانه وتعالى في تصديقه اياه بايجاد
المعجزة على وفق دعواه تعالى وذلك التصديق للرسول
بايجاد الخارق على وفق دعوى النبوة كالقايم اى كتصديق
القايم بين يدي الملك من ملوك الدنيا حال كون ذلك القايم
مقبلا على قوم بحضرة الملك يدعي انه رسول ذلك الملك
اليهم فانه اى ذلك المدعي للرسالة عن الملك اذا قال للملك
المرسل ان كنت صادقا فيما نقلت عنك من الرسالة الى هولا
فقم على سريرك على خلاف عادتك ففعل حصل للحاضرين
علم قطعي بانه صدقه بمنزلة قوله اى الملك صدقت واقتصر
المص على قوله قم على خلاف عادتك لان المقصود من العلم
بتصديقه حاصل بالاقتصار عليه وقول حجة الاسلام تقم
على سريرك ثلاثا واقعد على خلاف عادتك لمزيد الاستظهار
فيما يحصل به العلم وقول المواقف فقم من الموضع المعتاد لك
في السرير واجلس مكانا لا تعتاده تصوير اخر لمخالفة العادة
ويوخذ من جملة ما سبق انه لابد في المعجزة من تعذر معارضته
لان ذلك حقيقة الاعجاز وان توافق الدعوى لتكون حجة
لصدقه فلو قال مدعي الرسالة معجزتي ان احيي ميتا ثم اتى
بخارق اخر كنتق جبل لم يدل ذلك على صدقه ومن شرايطها
ان لا يكون ذلك الخارق مكذبا لدعواه فلو قال معجزتي
ان ينطق هذا الضب فنطق فقال انه كاذب لم يعلم انه
صادق بل يزداد اعتقاد كذبه بذلك ولا يجب تعيين المعجزة
بل لو قال انا اتي بخارق من الخوارق ولا يقدر غيري على
الاتيان بمثله كفى وفي كلام الامدي ان هذا متفق عليه
والذي اظهره الله تعالى لنبينا صلى الله عليه وسلم من المعجزات

ثلاثة امور اعظمها القران ثم الامر الثاني حاله في نفسه
التي استمر عليها من عظم الاخلاق وشريف الاوصاف التي
سياتي تفصيل بعضها ومن الكمالات الحكم العلمية والعملية
مع اميته انه لم يصحب معلما ادبه ولا حكيما هذبه ثم الامر الثالث
ما ظهر على يديه من الخوارق للعادات كانشقاق القمر له
فرقتين وتسليم الحجر عليه قبل النبوة وبعدها ومما قبل
النبوة من الخوارق يسمى عندهم ارهاصا اى تاسيسا للنبوة
وتمهيدا من ارهصت الحايط اذا اسسته ولا يسمى معجزة
وسعي الشجر اليه وحنين الجذع الذي كان يخطب اليه لما
انتقل الى المنبر عنه ونبع الماء من بين اصابعه بالمشاهدة
ممن حضر سواء قلنا انه نابع من الاصابع نفسها او انه تكثير
للماء القليل بخلق ما احوجه ببركته ووضع الاصابع فيه
وشرب القوم والابل الكثير عددهم وعددها من الماء القليل
الذي مج فيه بعدما نزحت البير في الحديبية بتخفيف
اليا الاخيرة وتشديدها وهي مكان على مرحلة من مكة وكانوا
الفا واربعماية وفي رواية الفا وخمسماية واقتصر المص
على الاولى لان عددها محقق باتفاق الروايتين واكل الجم
الغفير اى العدد الكثير جدا كما في حديث ابي طلحة وكانوا الفا
من اقراص يا كلها انسان واحد والظاهر ان المص ركب ما
ذكره من واقعتين سهوا واقعة ابي طلحة وواقعة جابر
في اطعام اهل الخندق فان الذي في الصحيحين في
واقعة ابي طلحة كانوا سبعين او ثمانين رجلا وفي واقعة
جابر كانوا الفا وكان جابر قد لم يصاع شعير عنده فطحن
وذبح بهمة اى شاة صغيرة فطبخها ثم اخبر النبي صلى الله عليه
وسلم بذلك وقال تعال انت ونفر معك فدعا النبي صلى الله
عليه وسلم اهل الخندق كلهم وامر انه لا يخبز العجين ولا تنزل

تخرج

المقدس البرمة وانه صلى الله عليه وسلم حضر وبصق في العجين
والبرمة وبارك ثم امر امراة جابر ان تدعو خابزة معها وان
تقدح اي تغرف الطعام بمطرفة قال جابر كما في الصحيحين وهم
الف فاقسم بالله لاكلوا حتى تركوا وانحرفوا وان برمتنا
لتغط اي لتفور كما هي وان عجيننا ليخبز كما هو وفي رواية
للبخاري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لامراة جابر كلي
هذا يعني البقية واهدي فان الناس اصابتهم مجاعة
والاخبار ذات المروية له صلى الله عليه وسلم بانها مسمومة وقد
صح في البخاري انهم كانوا يسمعون تسبيح الطعام وهو يوكل
وغير ذلك عطف على قوله انشقاق القمر اي وكغير ذلك عطف
على قوله انشقاق القمر اي وكغير ذلك من المعجزات مما افرد
لكثرته بالتصنيف ومن اجل ما صنف فيه كتاب دلايل
النبوة للحافظ ابي بكر البيهقي وهذا النوع احد ما عقد
له في كتاب الشفا باب وقد تضمن الباب المعقود له
ثلاثين فصلا وفي كل من الكتب الستة التي هي دواوين
الاسلام وغيرها من مطولات كتب الحديث ابواب مفردة
لذلك والوارد في كل من هذه الخوارق وان كان خبر واحد
لا يفيد العلم فالقدر المشترك بينها وهو ظهور الخوارق
على يده متواتر بلا شك وقول السهيلي في بعض هذه
الخوارق انها علامة للنبوة لا معجزة اي لا تسمى بذلك
بناء على عدم اقترانها بدعوى النبوة ليس بظاهر بذاك
اي ليس بمقبول لان المعقول لعلو رتبته يشار اليه بما يشار
به الى البعيد فانه صلى الله عليه وسلم لما ادعى النبوة انسحب
عليه ذلك بما هو منسحب عليه دعوى النبوة من حين ابتدائها
اي الدعوى الى ان توفاه الله تعالى فكانه في كل ساعة
اي كل وقت مبتدئ لها اي الدعوى فكلما وقع له

من

اي الى الخلق اي رسول الله وكانه يقول في كل وقت م

من الخوارق كان معجزة لاقترانه بدعوى النبوة حكما وكان
يقول في كل ساعة اي في كل وقت وقع فيه خارق للعادة
هذا دليل صدقي في هذا تمام الكلام في الامر الثالث
واما الاول وهو القران فهو المعجزة العقلية اي التي
يهتدى الى اعجازه العقل لمن كان عارفا بطرق البلاغة
او كانت البلاغة له سليقة ومع كون العجز عنه منقولا فهو
منقول ايضا عمن قصد المعارضة ممن سولت له نفسه
ذلك فاقر بالعجز مع كونه من فرسان البلاغة ومنهم
من اتى بما افتضح به نفسه عند ابناء جنسه كما لا يخفى على
من الم بالتواريخ الباقية بعد ثان للمعجزة فان كون
القران معجزا وصف له باق على طول الزمان الذي
حين ان عن ضمير القران فانه من اوصافه انه الذي اعجز
كل بليغ بجزالته وغرابة اسلوبه وبلاغته والجزالة
يقابلها الركاكة فليس في نظمه لفظ ركيك وغرابة اسلوبه
هو انه يخالف المعهود من اساليب كلام العرب اذ لم
يعهد في كلامهم كون المقاطع على مثل يعلمون ويفعلون
والمطالع على مثل يا ايها الناس يا ايها الرسل الحاقة
ما الحاقة عم يتساءلون واما بلاغته فنظمه بالغ فيها
الحد الخارج عن طوق البشر وان امكن بالنسبة الى قدرة
الباري سبحانه كما هو موقوف ذلك كما صرح به في شرح المقاصد
لان مقدوراته تعالى لا تتناهى واكتفى المصنف بوصفه بالبلاغة
عن وصفه بالفصاحة لها لاندراج مفهومها في مفهوم
البلاغة اصطلاحا لا بالاولين اي وليس اعجازه
بالجزالة وغرابة الاسلوب فقط دون البلاغة لقول
القاضي ابي بكر بن الطيب الباقلاني ولا اعجازه بالصرفة

اي صرف همم المتحدين عن التوجه الى معارضته وسلبهم
القدرة على مثله عند ذلك خلافا للمرتضى من الشيعة وغيره
كالنظام وكثير من المعتزلة والا اي والا يكن ما ذكرنا
بان كان كلنه ما ذكروه من ان اعجازه بالصرف كان
الانسب على قولهم ترك بلاغته فانه اذا كان غير
بليغ ولم يقدروا على معارضته كان اظهر في خرق
العادة وان القول بالصرف ينافي المنقول عمن
كان يسمعه من البلغاء من طربهم لبلاغته وحسن
نظمه وتعجبهم من سلاسته مع جزالته ومن وصفهم
اياه بما يدل على ذلك وقد فصل صاحب الشفا بعض
ذلك واما الامر الثاني وهو حاله صلى الله عليه وسلم
فيما اي فهو ما استمر عليه من الاداب الكريمة والاخلاق
الشريفة التي لو افني العمر بالبنا للمفعول في تهذيب
النفس لم يحصل لمن افنى عمره في التهذيب كذلك
اي كما حصلت له صلى الله عليه وسلم وتلك الاخلاق
هي ما ورد من سماته الشريفة بالاسانيد الصحيحة
التي هي في كل منها اخبار احاد متعددة يفيد مجموعها
تواتر القدر المشترك بينها وهو ثبوت ذلك الخلق له
صلى الله عليه وسلم كالحلم وهو كما في الشفا حالة
توقر وثبات عند الاسباب المحركات وتمام التواضع
منه صلى الله عليه وسلم للضعفا بعد تمام رفعته وتمام
انقياد الخلق له والصبر وهو حبس النفس عند حلول
ما يكره والعفو وهو ترك المواخذة بالذنب مع الاقتدار
وقوله عن المسيء اليه متعلق بالعفو ومقابلة السيئة
بالحسنة والجود وقد مر تفسيره وفي صحيح البخاري

عن

عن ابن عباس كان النبي صلى الله عليه وسلم اجود الناس
بالخير وكان اجود ما يكون في رمضان الحديث وفيه عن جابر
ما سئل النبي صلى الله عليه وسلم شيئا قط فقال لا وتمام الزهد
في الدنيا وشدة الخوف من الله تعالى حتى انه ليظهر عليه
اثره اي الخوف الشديد اذا عصفت الريح ونحوه اي نحو
وقت عصف الريح من الاوقات التي تعرض فيها عوارض
سماوية من الكسوف وغيره او نحو ما ذكر من هذه الاخلاق
الشريفة كالوفا بالوعد والامانة وصلة الرحم والحيا
وما ينتظم في هذا السلك فقد كان صلى الله عليه وسلم
اعلا الخلق مقاما في كل منها ودوام فكره كما وصفه بذلك
ابن ابي هالة فيما اورده القاضي ابو الفضل عياض
في الشفا بقوله كان صلى الله عليه وسلم متواصل الاحزان
دائم الفكرة ليست له راحة ومن اراد تعرف شي مما
صدر من اثار هذه الاوصاف الشريفة منه صلى الله عليه وسلم
فعليه بكتاب الشفا وما في معناه من التواليف وتجديد
التوبة والانابة في اليوم سبعين مرة بل اكثر ففي صحيح
البخاري عن ابي هريرة سمعت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول والله اني لاستغفر الله واتوب اليه في اليوم
اكثر من سبعين مرة وفي صحيح مسلم عن الاغر بن يسار
المدني قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا ايها الناس
توبوا الى الله فاني اتوب اليه في اليوم مائة مرة وروى
ابو داود والترمذي وصححه وابن ماجه عن ابن عمر رضي الله
تعالى عنهما قال كنا نعد لرسول الله صلى الله عليه وسلم في المجلس
الواحد مائة مرة رب اغفر لي وتب علي انك انت التواب الرحيم
ولما كانت التوبة والاستغفار يقتضيان الذنب وهو صلى الله

عليه وسلم في الرتبة العليا من العصمة بين المصنف
معنى التوبة والاستغفار في حقه صلى الله عليه وسلم
مما حاصله انهما ليسا عن ذنب وانما توبته الرجوع الى
مولاه في ستر ما استحقره من الشكر بالنسبة الى ما
ارتقى اليه من المقامات الاكملية فانه عليه افضل الصلاة
والسلام كلما بدا له من جلال الله وكبريائه قدر كان
مرتقيا بذلك من كمال الى اكمل فيستقصر بنظره اليه
اي الى ما بدا له ما هو فيه من القيام بشكره تعالى على تلك
الانعامات العظيمة وطاعته فيرجع الى الاعتصام به تعالى
ويطلب الستر لما ظهر له من قصور الشكر وقوله والفراغ
بالجر عطفا على الحكم كالمعطوفات قبله من اوصافه
الشريفة الفراغ عن هوى النفس اي ميلها الى مشتهياتها
وعن حظوظها المنعوت ذلك الفراغ بانه مما لا يبغي الا من
استولت عليه معرفة الله تعالى حتى زهد في نفسه حتى انه
صلى الله عليه وسلم ما انتصر لنفسه قط الا ان تنتهك حرم الله
تعالى لحجم حرمة الى الامور التي اثبت لها الاحترام وما خير
بين شيئين الا اختار ايسرهما اي على من صدر منه التخيير
وان كان الاحظ له صلى الله عليه وسلم الشيء الاخر فقد ساق
صاحب الشفا باسناده من الموطا رواية يحيى بن يحيى الى
عايشة رضي الله تعالى عنها قالت ما خير رسول الله صلى الله
عليه وسلم في امرين قط الا اختار ايسرهما ما لم يكن اثما
فان كان اثما كان ابعد الناس منه وما انتقم رسول الله
صلى الله عليه وسلم لنفسه الا ان تنتهك حرمة الله
فينتقم لله هو في الصحيحين وسنن ابي داود بمعناه
وغالب الفاظه وفي موضع اخر من الشفا قالت عايشة

رضي

رضي الله تعالى عنها ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم
منتصرا من مظلمة ظلمها قط ما لم تكن حرمة من محارم الله تعالى
وهو عند مسلم وابي داود بلفظ ما ضرب رسول الله صلى
الله عليه وسلم شيئا قط بيده ولا خادما ولا امراة الا ان
يجاهد في سبيل الله وما نيل منه شيء قط فينتقم من صاحبه
الا ان ينتهك شيء من محارم الله فينتقم لله وهذان
الحديثان دالان على زهده صلى الله عليه وسلم في كل ما فيه
حظ للنفس وللغرض واصله العتم بجباة المتكلم ان من راه
حال كون ذلك الرائي طالبا للحق لم يجنح عند مشاهدة
وجهه الكريم الى غيره لظهور شهادة طلعته المباركة
بصدق لهجته اي كلامه لان المتكلم يلهج بالكلام اي يصدر
منه مكررا ومشاهدا لسريرته كما قال المرتاد للحق فما هو الا
ان رايت وجهه علمت انه ليس بوجه كذاب والمرتاد للحق
هو الطالب له والمراد به هنا عبد الله بن سلام رضي الله عنه
فقد روى الترمذي وابن ماجه وغيرهما باسانيدهم عنه
عنه انه قال لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة
جئت لانظر اليه فلما استبنت وجهه عرفت ان وجهه ليس
بوجه كذاب وفي الشفا عن ابي رمثة وهو بكسر الراء وسكون
الميم وفتح الثاء المثلثة التيمي رضي الله تعالى عنه قال اتيت
النبي صلى الله عليه وسلم ومعي ابن لي فاريته فلما رايته
قلت هذا نبي الله حقا قال الحلمي ناظما لهذا المعنى وقد
نلت في قصيدة امتدحه اذ احطت لحاظك منه وجهها
ونازلت الهوى ان المحبة نعم التزكية اي كنت اهلا للمحبة
غير محجوب بحجاب الحرمان شهدت الصدق والاخلاص طرا
اي جملة ومجموع الفضائل في مثالك اي في ذاته مشخصة

بمن ذاته الشريفة قال ومن فضيلة اخرى قلت لها
اى ناظما لهذا المعنى والذى نبله وهو الفراغ من
حظوظ النفس اذ الخطب لجاه ظلك منه وجها يشهد به الحق
يستطيع منه عجزا او فاعل يستطيع ضمير يعود الى الحق وعجزا
حال منه لانه مؤول بالمشتق اى يستطيع منه مستمرا
خليا عن حظوظ النفس ما ان ارقت منه يوما قط ظفرا
يعنى ان هوى النفس وحظوظها التى من شانها ان تستشرف
من الضعف بشرها لم تصل الى الاستيلا على قدر قلامة
ظفر من جنابه الشريف صلى الله عليه وسلم ونفا سيل
شيمه الكريمة تستند من مجلدات تولعت فيها ولا تستوفيها
هذا الذى اتصف من كرم الشيم وعظيم الاخلاق
كله مع العلم بانه انما نشأ بين قوم لا يعلمون علما
ولا ادبا يؤثرون الفخر رايا يذهبون اليه ويتهالكون
عليه وهو ان يفخر بعضهم على بعض بذكر ما فيه تعظيم
لنفسه ولقومه واحتقار كل من يفاخره والتهالك على
الشى الازدحام على اخذه بحيث يهلك بعض القوم
بعضا بسببه ويرون الاعجاب اى الخيلا والكبر
رايا ويتغالون فيه اى يبالغون بحيث يقصد كل
منهم غلبة صاحبه فيه واصل المغالاة من غلوت السهم
اى المسافة التى تقطعها اذا رميته اى المراماة
لتنظر اى غلوة ابعد مسافة او من الغلا ضد الرخص
بان ينادى على السلعة فيمن يزيد فيحاول كل احد
ان يغلى ما دفع صاحبه ثم توسع باطلاقه على كل مبالغة
فيها مغالبة يعبدون اتهم حظوظ الانفس كما قال تعالى
ارايت من اتخذ الهه هواه وفى قوله يعبدون اتهم الى اخره

مبالغة

مبالغة فى التشبيه فالتركيب على المختار تشبيه بليغ
وعلى راى استعارة وقد حاز صلى الله عليه وسلم هذه
المناقب العظيمة مع انه لم يوثر اى لم ينقل عنه
انه خرج عنهم الى حبر اى عالم من اهل الكتاب ترددا
اليه ليتعلم منه ولا الى حكيم عول عليه يتهذب به بل
استمر بين اظهرهم الى ان ظهر بمظهر علم واسع وحكمة
بالغة ذلك المظهر هو ذاته الشريفة اذ هى موضع ظهور
العلم والحكمة فى الكلام تشبيه التجريدية مع بقائه
صلى الله عليه وسلم على امية لا يكتب ولا يقرا وذلك
ابهر لشانه واظهر لبرهانه واخبر صلى الله عليه وسلم
عن مغيبات ماضية من اخبار قرون سالفة واحوال
امم خالية لا يطلع عليها الا من مارس الكتب واختلف الى
افراد يشار اليهم فى ذلك الزمان بالعلم لندرة سعة
المعرفة فى اوليك الكاينين من اهل الكتاب مع ضنة
احدهم اى بخله باليسير الكاين عنده من ذلك فلا
يسمح بتعليم شى منه لاحد بل قد كان اهل الكتاب كثيرا
ما يسأله الواحد او العدد منهم عن شى فينزل عليه
من القران ما يبين ذلك كقصة موسى والخضر ويوسف
واخوته واصحاب الكهف ولقمان وابنه واشباه
ذلك ومما فى التورية والانجيل والزبور وصحف
ابراهيم وموسى مما صدقه به العلما ولم يقدروا
على تكذيبه واخبر صلى الله عليه وسلم عن امور مستقبلة
فوقعت كما اخبر مثل قوله تعالى فى الروم لما غلبتهم الروم
فارس الم غلبت الروم فى ادنى الارض وهم بعد
غلبهم سيغلبون فى بضع سنين لله وقوله لتدخلن

المسجد الحرام ان شاء الله امنين وقوله وعد الله الذين
امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما
الاية فكان جميع هذا كما قال صلى الله عليه وسلم واذا ثبتت
نبوته صلى الله عليه وسلم ثبتت نبوة سائر الانبيا
لثبوت كل ما اخبر به صلى الله عليه وسلم ونبوتهم من
جملته وما اخبر به هو المراد بالسمعيات في كتب اصول
الدين وها هو الركن الرابع في السمعيات اي ما يتوقف
على السمع من الاعتقادات التي لا يستقل العقل باثباتها
كالحشر والنشر وعذاب القبر ونعيمه ونحو ذلك مما
يعني عند نا جهة واما الامامة وما يتعلق بها فقد جرى
المص اول الكتاب على انه ليس من العقايد الاصلية
بل من المتممات لانها من الفروع المتعلقة بافعال
المكلفين اذ نصب الامام عند نا واجب على الامة
سمعا وانما نظم في سلك العقايد تاسيا بالمصنفين
في اصول الدين ولا يخفى ان هذا وان تم في نصب
الامام لا يتم في كل مباحث الامامة فان منها ما هو اعتقاد
كاعتقاد ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم ابو بكر ثم عمر وهكذا وترتيب الخلفا الاربعة
في الفضل ونحو ذلك فلذا والله اعلم نظمت في سلك
العقايد وادخلها بعض المصنفين في تعريفه كما
قدمناه اول هذا التوضيح وهذا الركن مدار رحاه ايضا
على عشرة اصول الاصل الاول في الحشر والنشر
النشر احيا الخلق بعد موتهم والحشر سوقهم الى موقف
الحساب ثم الى الجنة والنار اما الملي اي المنسوب الى ملة
اي شريعة جا بها نبي من جهة تمسكه بها واعتقاده حقيتها

فقاطع

فقاطع بهما للقطع بورودهما عن الله ورسوله صلى الله
عليه وسلم والمراد بالرسول هنا الجنس لانه لو اريد نبينا
محمد صلى الله عليه وسلم خاصة بناء على ان المراد بالملي المنسوب
الى ملة الاسلام لكان ينبغي التعبير بالمسلم بدل
الملي ولاخلاف بين الشرايع في الاصول الاعتقادية
انما الاختلاف بينها في الفروع فكل ما ورد في شرعنا
من اصول العقايد فهو كذلك في كل ملة وقد قال تعالى
كما بدانا اول خلق نعيده وقال تعالى ما خلقكم
ولا بعثكم الا كنفس واحدة اليس ذلك بقادر على ان
يحيي الموتى وقال تعالى الله لا اله الا هو ليجمعنكم الى
يوم القيامة لا ريب فيه وقال تعالى ثم الينا تحشرون
وقال تعالى وهو الذي يبدا الخلق ثم يعيده وهو
اهون عليه اي بتقدير تمثيل قدرته بقدرتكم الحادثة
التي تتفاوت المقدورات بالنسبة اليها كما يشير الى
ذلك قوله تعالى ولله المثل الاعلى فان جميع مقدورا
بالنسبة الى قدرته تعالى التي هي صفته القديمة سوا لا
تفاوت بالاهونية وتكرر ذلك الحشر والنشر
في كلام الله ورسوله كثيرا كقوله تعالى قال من
يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها
اول مرة وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع
عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقوله
تعالى يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر
علينا يسير وقوله تعالى يوم نحشر المتقين الى
الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وقوله
افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك من الايات

فان قيل ما فايدة تقديم الموت
في قوله تعالى الذي خلق الموت
قلنا انما قدم سبحانه الموت
قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه
الموت في الدنيا والحياة في الاخرة
ان المراد به الحياة في الدنيا فالموت
لقوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم

وقد تواتر معناه في الاحاديث النبوية حتى صار لكثرة
تكراره في الكتاب والسنة وعلى السنة علماء الامة مما علم
بالضرورة من الدين فلا يتوقف على نظر وانعقد الاجماع
على كفر من انكرهما اي الحشر والنشر جوازا او وقوعا
اي انكر جوازه وقوعهما او انكر وقوعهما او تجوزه وقد
انكرهما معا الفلاسفة الزاعمون انه لا معاد الا الروحاني
لا الجسماني وهذا الانكار هو احد الامور التي كفروا بها
وان لم يجمع على الاكفار بجحد كل فرض كما ستعرفه في الخاتمة
بل قد وقع بين ائمتنا خلاف في اكفار الفرق المخالفة
لنا من اهل القبلة كالمعتزلة وغيرهم والمعتمد عدم تكفيرهم
واوجبه المعتزلة اي قالوا بوجوب وقوع ما ذكر من
الحشر والنشر عقلا بناء منهم على ايجابهم على الله تعالى
ثواب المطيع اي اثابته وعقاب العاصي اي تعذيبه
وعندنا وجوب وقوعه اي ما ذكر من الحشر والنشر
لاخباره تعالى به فقط في كتبه وعلى السنة رسله ع
لا لايجاب العقل وقوعه ولا يجب عندنا على الله شيء
فيحسن كذلك يجوز العفو عمن مات مصرا على الكبائر
بشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم او دونها بمحض فضل
الله سبحانه وتعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء وروى انس انه صلى الله عليه
وسلم قال شفاعتي لاهل الكبائر من امتي اخرجه ابو
داود والترمذي وابن حبان والبزار والطبراني
وروى احمد باسناد صحيح انه صلى الله عليه وسلم
قال شفاعتي لمن يشهد ان لا اله الا الله مخلصا وان
محمدا رسول الله يصدق لسانه قلبه وقلبه لسانه

وعندهم

وعندهم اي المعتزلة لا اثر للشفاعة الا في زيادة
الثواب للوجوب اي لاجل قولهم بالوجوب الذي
ذكرناه عنهم وهو وجوب تعذيب من مات مصرا على
المعصية واثابة من مات على الطاعة بحسب طاعته
ولا خلاف في عدم العفو عن الكفر انما الخلاف في دليله
فلا يجوز وقوعه سمعا عندنا اي من جهة دلالة السمع
قال تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين اي لو شفعوا
لكن لا يقع ذلك اي اتيانهم بالشفاعة قال تعالى
من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ولا يجوز العفو عن
الكفر عقلا اي من جهة دلالة العقل عندهم اي
المعتزلة على ما زعموا وصاحب العمدة من الحنفية
بناء منهم على ان العفو عنهم اي عن الكفار مخالف للحكمة
على ما ظنوا قالوا فقضية الحكمة التفرقة بين المسي
المسي والمحسن وفي جواز العفو عن المسي تسوية
بينهما فيمتنع العفو عقلا عليه تعالى فيجب العقاب
اي وقوعه منه تعالى لانه يثبت بترك العقاب نقص
في نظر العقل لكونه خلاف قضية الحكمة كما اسمعناك
في الاصل الرابع من اصول الركن الثالث من معنى
الوجوب المنسوب اليه تعالى في كلامهم وقد اجيب
بعد التنزل الى تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين
بمنع كون قضية الحكمة التفرقة ولو سلم فيجوز ان
تكون التفرقة بوجه اخر غيره وهو تعذيب المسيء
بحرمانه التنعيم دون تعذيبه بالنار وتشفع الانبياء
عليهم الصلاة والسلام والصلحاء من الشهداء وغيرهم
للاحاديث الصحيحة الكثيرة المتواترة المعنى ومنها

حديث ابى سعيد فى الصحيحين ان ناسا قالوا يا رسول
الله هل نرى ربنا فى القيامة الحديث بطوله وفيه فيقول
الله تعالى شفعت الملايكة وشفع النبيون وشفع
المومنون ولم يبق الا ارحم الراحمين الحديث وحديث
ابى سعيد ايضا عند الترمذى وحسنه ان من امتى
من يشفع للقبايل ومنهم من يشفع للقبيلة وللرجل
والرجلين على قدر عمله ومنها حديث الترمذى وابن ماجه
وابن حبان وغيرهم ليدخلن الجنة بشفاعة رجل من
امتى اكثر من بنى تميم وقد اختلف فى كيفية الاعادة
بعد الموت ومصير البدن ترابا فذهبت طايفة من
الكرامية اتباع محمد بن كرام بتشديد الرا وبعضهم
يخففها الى ان الجواهر اى الاجزا التى منها تاليف البدن
لا تنعدم بل تتفرق وتختلط بغيرها وتتصور بصورة التراب
مثلا وقد زالت منها الحياة واللون والرطوبة والهيئة
والتراكيب ثم يجمعها الله سبحانه ويولفها على النهج
الاول كما كانت واصل المنهج الطريق سلوك الطريق
ويطلق مرادا به الطريق والحال والصفة وهو المراد
هنا ووجه ما قاله هولا ان الاجزا المتفرقة المذكورة
قابلة للجمع بلا ريبة والله سبحانه عالم بتلك الاجزا
وانها لاى بدن من الابدان قادر على جمعها وتاليفها
لما تقرر من عموم علمه تعالى لكل المعلومات وشمول
قدرته لكل الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل
من الفاعل يوجب صحة الوقوع وجوازه قطعا وهو
المطلوب وهولا لا ينكرون اعادة المعدوم والحق انها
اى الجواهر التى منها تاليف البدن تنعدم كلها الا بعضا

منها

منها منصوصا عليه فى الحديث الصحيح وهو عجب الذنب
ثم تعاد بعينها بعد عدمها وانما قلنا بذلك لظاهر قوله
صلى الله عليه وسلم كل ابن ادم يفنى الا عجب الذنب والحديث
فى الصحيحين وغيرهما بطرق والفاظ منها فى الصحيحين
ليس من الانسان شى الا يبلى الا عظما واحدا وهو عجب
الذنب منه تركب الخلق يوم القيامة وفى رواية لمسلم ولابى
داود والنساى كل ابن ادم ياكله التراب الا عجب الذنب
منه خلق ومنه يركب وفى اخرى لمسلم ايضا فى الانسان
عظما لا تاكله الارض ابدا منه يركب الخلق يوم القيامة
قالوا اى عظم هو يا رسول الله قال عجب الذنب وفى رواية
لاحمد وابن حبان قيل وما هو يا رسول الله قال مثل حبة
خردل منه تنشاون وهو بفتح العين المهملة وسكون
الجيم ثم موحدة محله اسفل الصلب عند راس العصعص
يشبه فى المحل محل اصل الذنب من ذوات الاربع والمسلة
عند المحققين ظنية يعنى مسلة ان الاعادة هل هى جمع
الجواهر المتفرقة المختلطة او ايجادها بعد عدمها وممن
صرح بذلك منهم حجة الاسلام فى كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد
قال فان قيل بما تقولون اتعدم الجواهر والاعراض
ثم تعادان جميعا او تعدم الاعراض دون الجواهر وانما
تعاد الاعراض قلنا كل ذلك ممكن ولكن ليس فى الشرع
دليل قاطع على تعيين احد هذه الممكنات يعنى ان الادلة
الواردة ظنية قال المص والحق اى فى المسلة بحسب
ما قامت عليه الادلة وقوع الكيفيتين اعادة ما انعدم
بعينه وتاليف ما تفرق من الاجزا لا الحكم بانه اى الشان
انما يكون الوجه الذى يقع عليه الاعادة كذا اى اعادة

المعدوم بعينه او كذا اى جمع المتفرق اى انما تكون
على احد الوجهين على التعيين دون الاخر للحكم
باستحالة خلافه لان خلافه ممكن و انما قلنا بوقوع الاعا دة
على الكيفيتين معا لشمول القدرة الالهية لكل الممكنات
وكل من اعادة ما انعدم وتاليف ما تفرق امر ممكن
اما امكان تاليف ما تفرق فظاهر كلامه واما امكانه
اعادة ما انعدم فاشار اليه بقوله و الاعادة احداث
كالابداع الاول اى الايجاد من عدم لم يسبقه وجود
وغاية طريان العدم على المبدع او لا تصييره كانه
لم يحدث وقد تعلقت القدرة الالهية بايجاده من عدمه
الاصلى فكذا اى فتعلقها بايجاده من عدمه الاصلى
يتعلق بايجاده من عدمه الطارى كما ينبه عليه قوله
تعالى كما بدأكم تعودون وقوله تعالى وضرب لنا مثلا
ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها
الذى انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم فالايجاد
الثانى ليس ممتنعا لذاته ولا لشىء من لوازم ذاته والا لم
يقع ابتدا وكذلك الوجود الثانى لان مقتضى ذات الشى
او لازمه الذى لا يختلف بحسب الازمنة فلا يكون ممتنعا
فى وقت ممكنا فى وقت واذا لم يمتنع لذلك ولا شبهة فى
انتفا وجوبه فيكون ممكنا وهو المطلوب لمعنى الاعادة
ان الموجود ثانيا هو الموجود اولا لان الموجود ثانيا
مثله اى مثل الاول بل هو الموجود اولا وجد بعد فنا
عينه وجودا ثانيا وهذا اى القول بان الموجود اولا هو
الموجود ثانيا بعينه لا مثله انما ذهبنا اليه لان
وجود عينه اولا انما كان على وفق تعلق العلم به اى

بوجوده

ايضا

بوجوده و الغرض انها اى الموجودات بعد طريان العدم
عليها ثابتة فى العلم حال كونه متعلقا فى الازل بايجادها
لوقت وجودها اذ المعدومات التى برزت الى الوجود انما
وجدت على حسب تعلق العلم بوجودها قبل بروزها
الى الوجود بعده و الموجودات التى طرا عليها العدم انما عدمت
على حسب تعلق العلم واذا وجدت ثانيا فعلى حسب تعلق
العلم فى الازل بايجادها قال المص رحمه الله تعالى وعندى انه لا
يحمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر فى العدم وتقررها فيه المعتزلة
على هذا اعنى الثبوت و التقرر العلمى اذ يبعد من العقلا
ذوى الخوض فى الدقايق التكلم بما لا معنى له ولا وجه
قال المعتزلة يقولون المعدوم شى وثابت فاذا عدم الموجود
بقى ذاته المخصوصة فامكن كذلك ان يعاد فقولهم المعدوم
ثابت اذا لم يحمل على ما قاله المص لا يتحصل منه معنى ولا يتجه
له وجه يحمل عليه اذ ليس للثبوت معنى الا الوجود و التحقق
ولو قيل المعدوم موجود لكان كلاما متناقضا لا يصدر عن
عاقل ثم على ما اول عليه المص يصح ويرتفع النزاع بيننا
وبينهم وكذا ايضا اقول بوجوب حمل قول المعتزلة بثبوت
الجواهر فى العدم على ما ذكر لا احزم بقول من الاقوال
التى اختلفوا فيها القايلون بصحة الفنا على الجواهر فلا
احزم بان الافنا اى افنا الجوهر بمجرد كلمة افن كايجاده
بكلمة كن كما ذهب اليه ابو الهذيل من المعتزلة او ان
افنا الجوهر بواسطة احداث ضد له هو الفنا الواحد
للكل اى لكل اجزا العدد كما قاله ابن الاخشيد من المعتزلة
فانه ذهب الى ان الفنا وان لم يكن متحيزا لكنه يكون
حاصلا فى جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى فيها عدمت

الجواهر باسرها او ان افنا الجواهر بواسطة احداث
اضداد متعددة بعدد كل جزء من اجزا الجسم ومن الجواهر
التي تالف منها الجسم في كل جوهر فناء ثم وذلك الفنا يقتضي
عدم الجوهر في الزمان الثاني كما ذهب اليه ابن شبث
منهم ايضا او ان الافنا بنفي اي بسبب نفي شرط هو البقا
الذي يخلقه الله تعالى حالا لا في محل لا في الجوهر فاذا لم يخلقه
انتفى الجوهر كما ذهب اليه الاكثرون من اصحابنا والكعبي
من المعتزلة بل الكل اي كل هذه الاقوال في حيز الجواز
والحكم باحدها عينا لا يقوى فيه موجب اي دليل يوجب
القول به عندنا لا نقول بخلق الافنا اي بان الصانع
الذي بسبب حدوثه يحصل الفنا هو خلق فنا واحد
لا في محل فتفنى به الجواهر باسرها كما ذهب اليه ابو
هاشم واتباعه من المعتزلة وفي تفسير المص يخلق الافنا
نسامح وتجوز اي ولا نقول بنحو هذا القول من الاقوال
الظاهر بطلانها كقول ابي علي الجبائي واتباعه بانه تعالى
يخلق بعدد كل جوهر فنا لا في محل فيفنى الجوهر وقول
النظام ان الجسم ليس بباق بل يخلق حالا فحالا فمتى
لم يخلق فني وكذا يجوز كون الحشر جسمانيا فقط بنا
على القول بان الروح جسم لطيف سار في البدن كما
ورد اي كما يسري النار في الفحم فالمعاد
وهو كل من الروح والبدن جسم فلا معاد الا الجسم فالمعاد
وهو كل من الروح والبدن جسم فلا معاد الا الجسم واو في قوله
او روحانيا بمعنى الواو اي ويجوز كون الحشر روحانيا
جسمانيا على القول بانها اي الروح جوهر مجرد ليس بجسم
ولا قوة حالة في الجسم بل يتعلق به تعلق التدبير والتصرف

في الورد ﻫ

٥

لا تفنى بفنا البدن ترجع الى البدن اي الى تعلقها به اي بما
كانت متعلقة به من الابدان فالمعاد شيئان جسم وروح
تعاد اليه وهي ليست بجسم وهذا راي كثير من الصوفية والشيعة
والفرق بينه وبين مذهب التناسخية كما قاله الامام الرازي
في نهاية العقول ان التناسخية يقولون بقدم الارواح وردها
الى الابدان في هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار
والمسلمين القائلين بالمعاد الروحاني يقولون بحدوث
الارواح وردها الى الابدان لا في هذا العالم بل في الاخرة
والقول بالنفوس المجردة لا يرفع باعتقاده اصلا من اصول
الدين بل ربما يؤيده انتهى ملخصا واكثر المتكلمين على الاول
وهو ان الروح جسم لطيف سار كما مر لقوله تعالى فادخلي
في عبادي والتجرد ينافيه اي ينافي الدخول في العباد
بمعنى الدخول في ابدانهم لان المجرد لا يكون داخلا في البدن
لا بكونه جزءا منه ولا قوة حالة فيه اذ المجرد كما مر عبارة عما
ليس بجسم ولا قوة حالة في الجسم بل هو لا مكاني فلا يقبل
اشارة حسية وانما يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف
كتدبير الملك امور اقليم وليس حالا به وكذا ما ورد في
الحديث من ان الروح ارواح بعض المومنين في اجواف
طيور خضر ترتع في الجنة وتاوي الى قناديل معلقة
تحت العرش وارواح الكفار في اجواف طيور سود
في سجين كل ذلك ينافي التجرد كما مر والوارد في ارواح
بعض المومنين هو ما في صحيح مسلم من حديث مسروق
قال سالنا عبد الله يعني ابن مسعود عن تفسير هذه الاية
ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احيا عند
ربهم يرزقون فقال اما انا قد سالنا عن ذلك رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال ارواحهم في اجواف طيور خضر لها

تناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوي
الى تلك القناديل وفي جامع الترمذي من حديث كعب بن
مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان ارواح الشهدا
في حواصل طيور خضر تعلق من ثمر الجنة او شجر الجنة وتعلق بضم
اللام معناه تتناول بفمها والوارد في ارواح الكفار
لم يحضر في حين هذه الكتابة تخريجه ويقوم مقامه وصف
الروح في الاحاديث الصحيحة بان الملك يعرج به عند
قبضه ونحوه وما في مسند احمد باسناد رجاله رجال الصحيح
عن البراء بن عازب من ان روح الكافر ينتهي به الى السما
فلا يفتح لها وان روحه تطرح طرحا ومن اهل السنة
جماعة على المذهب الثالث وهو ان الحشر روحاني جسماني
كالغزالي حجة الاسلام والامام ابي منصور الماتريدي
وغيرهما كالراغب والحليمي ولهم ايضا ظواهر تمسكوا
بها والمسئلة ظنية لا قاطع فيها واعلم ان صاحب شرح
المقاصد قال قد بالغ الامام الغزالي في تحقيق المعاد
الروحاني وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة
الى الارواح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع في السنة
بعض العوام انه ينكر حشر الاجسام افترا عليه كيف وقد
صرح به في مواضع من كتاب الاحيا وغيره وذهب الى
ان انكاره كفر ثم قال عقب ذلك في شرح المقاصد
نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القايلين بالمعاد
الى ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزا المتفرقة
لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية
بعد خراب البدن ولا يضرنا كونه غير البدن الاول
بحسب التشخص ولامتناع اعادة المعدوم بعينه انتهى
كلام شرح المقاصد واعلم ان كلام الغزالي في الاقتصاد

صريح

صريح في ان المعاد عين الاول فانه قال بعد ان ذكر ذلك فان قيل
بم يتميز المعاد عن مثل الاول وما معنى قولهم ان المعاد
هو عين الاول قلنا المعدوم منقسم في علم الله الى ما سبق
له وجود والى ما لم يسبق له وجود كما ان المعدوم في الازل
انقسم الى ما سيكون له وجود والى ما علم الله انه لا يوجد
وهذا الانقسام لا سبيل الى انكاره فالعلم شامل والقدرة
واسعة ومعنى الاعادة ان يبدل الوجود بالعدم الذي
سبق له الوجود ومعنى المثل ان يخترع الوجود بعدم لم
يسبق له وجود ثم قال وقد اطنبنا في هذه المسئلة في كتاب
التهافت بعني مؤلفه الذي سماه تهافت الفلاسفة وسلكنا
في ابطال مذهبهم تقرير بقا النفس التي هي غير متحيزة عندهم
وتقرير عود تدبيرها الى البدن سوا كان ذلك هو عين جسم
الانسان او غيره وذلك الزام لا يوافق ما نعتقده فان
ذلك الكتاب مصنف لابطال مذهبهم لا لاثبات المذهب الحق
ولكنهم لما قدروا ان الانسان هو ما هو باعتبار نفسه وان
اشتغاله بتدبير البدن كالعارض له والبدن آلة له
الزمناهم بعد اعتقادهم بقا النفس وجوب التصديق بالاعادة
وذلك برجوع النفس الى تدبير بدن من الابدان
انتهى كلام الاقتصاد وفيه من ابعاد حجة الاسلام عما
نسب اليه ما لا يخفى ولما ذكر المص الخلاف في حقيقة الروح
عرف الحياة الحادثة لتظهر مغايرتها للروح فقال والحياة
عرض يلازم وجوده في البدن تعلق الروح بالبدن عادة
اي بحسب ما اجرى الله تعالى به عادته فاذا فارقت الروح
البدن فارقته الحياة ايضا وتقييد المص بالعادة للتنبيه
على ان اعتدال المزاج ووجود البنية اي البدن المؤلف

بتمييز

من العناصر الاربعة والروح الحيواني وقد عرفوه بانه
جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من
التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق
نابتة من القلب تسمى بالشرايين ليس شي منها شرطا عندنا
في تحقق المعنى المسمى بالحياة خلافا للفلاسفة والمعتزلة
الاصل الثاني والاصل الثالث سوال منكر ونكير وعذاب
القبر ونعيمه وردت بهما الاخبار اي بكل من السوال ومن
عذاب القبر ونعيمه بالفاظ مختلفة وتعددت طرقها
تعددا افاده بمجموعها التواتر المعنوي وان لم يبلغ احادها
حد التواتر فمنها في الصحيح اي صحيح البخاري بل في
الصحيحين وغيرهما حديث ابن عباس انه صلى الله
عليه وسلم مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان
في كبير ثم قال بلى اما احدهما فكان يمشي بالنميمة واما
الاخر فكان لا يستبري من البول بوله وقوله وما يعذبان
في كبير اي عندهما وقوله بلى اي انه كبير عند الله وفيه
اي في الصحيح ايضا بل في الصحيحين وغيرهما من حديث
عايشة وغيرها استعاذته صلى الله عليه وسلم من عذاب
القبر وفي الصحيحين وغيرهما ايضا ان قوله تعالى يثبت
الله الذين امنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر
يقال له من ربك فيقول ربي الله ونبيي محمد صلى الله عليه
وسلم وفي الصحيحين وغيرهما ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال ان العبد اذا وضع في قبره وتولى عنه
اصحابه حتى انه ليسمع قرع نعالهم اذا انصرفوا اتاه
ملكان فيقعدانه فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل
محمد فاما المومن فيقول اشهد انه عبد الله ورسوله

فيقال

٧٢

فيقال له انظر الى مقعدك من النار قد ابدلك الله به
مقعدا من الجنة قال النبي صلى الله عليه وسلم فيراهما
جميعا واما الكافر والمنافق فيقول لا ادري كنت اقول
ما يقول الناس فيه فيقال له لا دريت ولا تليت ثم
يضرب بمطرقة من حديد ضربة بين اذنيه فيصيح صيحة
يسمعها من يليه الا الثقلين وقوله ولا تليت اصله
تلوت الواو وقلبت يا لمزاوجة دريت اي لا قرات وهو دعا
عليه وقيل معناه لا تتبعت الناس من تلا فلان فلانا
اذا اتبعه وقيل معناه غير ذلك وفي رواية للترمذي
يقال لاحدهما المنكر وللاخر النكير وفي رواية للبيهقي
وغيره اتاه منكر ونكير واحاديث السوال في الصحيحين
والسنن والمسانيد وغيرها قد وردت مطولة ومختصرة
من رواية غير واحد من الصحابة وقال تعالى حكاية
عن الكفار قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
الثانية اي الموتة الثانية منهما هي الموتة التي بعد السوال
على احد القولين في تفسير الاية وقال تعالى وحاق
بال فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
وفي الصحيحين من حديث ابن عمر ان احدكم اذا مات عرض
عليه مقعده بالغداة والعشي ان كان من اهل الجنة فمن اهل
الجنة وان كان من اهل النار فمن اهل النار يقال له هذا مقعدك
حتى يبعثك الله اليه يوم القيامة وكل من السوال
في القبر وعذابه ونعيمه امر ممكن وردت به هذه
الاخبار المتواترة المعنى فيجب التصديق به وقد تمسك
المنكرون للسوال وعذاب القبر ونعيمه وهم ضرار بن
عمرو وبشر المريسي واكثر متاخري المعتزلة بان ذلك يقتضي

حو لتصح

في

ل

اعادة الحياة الى البدن لفهم الخطاب ورد الجواب وادراك
اللذة والألم وذلك منتف بالمشاهدة وذكر المصنف الجواب
على ذلك وتوضيحه انا نمنع اقتضاء ذلك عود الحياة الكاملة
الجميع البدن وغايته ما يقتضي اعادة الحياة الى الجزء الذى
به فهم الخطاب ورد الجواب والانسان قبل موته لم يكن يفهم
بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه واحيا جزء يفهم به الخطاب
ويجيب ممكن مقدور وامور البرزخ لا تقاس بامور الدنيا
وبه اى بهذا التقدير والبا بمعنى مع اى ومع هذا التقدير
يبعد قول من قال انه لا يخلق فيه اى فى الميت قدرة ولا فعل
اختيارى ويبعد معناه هنا يظهر بعده اى كيف يجيب
الملكين دون قدرة على الجواب و لا اختيار له والقول
المذكور منقول فى شرح المقاصد عن اهل الحق واستشكله
مصنفه بجواب الملكين ولم يبال المص بنسبته الى اهل الحق
فبين انه بعيد ثم اشار الى تمسكات المنكرين ودفعها فاشار
الى التمسكات بقوله وما استحيل به مما ذكر من السؤال
وعذاب القبر ونعيمه من جهة ان اللذة والالم والتكلم
كلها تتبع الحياة والعلم والقدرة ولا حياة بلا بنية اذا
البنية قد فسدت وبطل المزاج ومن جهة كون الميت ساكنا
لا يسمع سؤالنا اذا سألناه ومنهم اى من الموتى من يحرق
فيصير رمادا وتذروه الرياح فلا تعقل حياته وسؤاله
واشار الى دفعها بقوله مجرد استبعاد لخلاف المعتاد وهو
لا ينفى الامكان فان ذلك الامر الذى يتكلم فيه من سؤال
الملكين وعذاب القبر ونعيمه ممكن اذ لا يشترط فى الحياة
البنية كما قدمناه ولو سلم اشتراطها جاز ان يحفظ الله تعالى
من الاجزاء ما يبنى يصح الادراك بان يصلح بنية وان كان الميت

فى بطون السباع وقعور البحار وغايته ما فى الباب
ان يكون بطن السبع ونحوه قبرا له ولا يمتنع ان لا يشاهد
الناظر شيئا مما يدل على ذلك فان النايم ساكن ظاهره
وهو مع ذلك يدرك من الآلام واللذات ما يحس تاثيره عند
يقظته كالم ضرب راه بعد استيقاظه من منامه وخروج
منى من جماع راه فى منامه وقد كان نبينا عليه الصلاة والسلام
يسمع كلام جبريل ويشاهده ومن اى والحال ان من حوله
من الصحابة او من هو مزاحم فى مكانه كعايشة اذ كانت
معه بفراش واحد لا شعور له بذلك وانكار السؤال وما
ذكر معه لعدم المشاهدة يودى الى انكار ما ذكر من مشاهدة
النبى صلى الله عليه وسلم لجبريل وسماعه كلامه وسماع جبريل
جهل به وانكاره كفر والحاد فى الدين وهذا اى بما ذكرناه
من سماع سؤال الملكين وفهمه ورد جوابهما وان لم يشاهد
ذلك انما قلنا به لان الادراك والاسماع عند معشر
اهل الحق بخلق الله تعالى فاذا لم يخلقه لبعض الناس لا
يكون له كما يدل عليه قوله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه
الا بما شاء وبعد اتفاق اهل الحق على اعادة قدر ما
يدرك به الالم واللذة من الحياة الجسد الميت تردد
كثير من الاشاعرة والحنفية فى اعادة الروح اليه ايضا
فمنعوا تلازم الروح والحياة الا فى العادة فقالوا لا تلازم
بينهما عقلا قالوا فقد تعود الحياة دون عود الروح
خرقا للعادة وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح
ممنوع ومن الحنفية القايلين بالمعاد الجسمانى من
قال بانه توضع فيه الروح بحيث يدرك ما ذكرنا من اللذة
والالم واما قول من قال اذا صار ترابا يكون روحه

مزاحمه

٧٢

متصلا بترابه فيتألم التراب والروح جميعا فهذا القول
منه يحتمل قوله بالتصديق يحتمل ان يكون قايلا بتجرد الروح
وجسمانيته اي وان يكون قايلا بانه جسم لطيف سار في
البدن كله وقد ذكرنا ان منهم اي من الحنفية كالماتريدي
واتباعه من يقول بتجرده اي الروح لكنه اي الماتريدي نقل
اثرا انه قيل للنبي صلى الله عليه وسلم يا رسول الله كيف
يوجع اللحم في القبر ولم يكن فيه روح فقال كما يوجع
سنك ولم يكن فيه الروح قال فاخبر ان السن
يوجع لانه متصل باللحم وان لم يكن فيه الروح فكذا بعد الموت
لما كان روحه متصلا بجسده يتوجع الجسد وان لم يكن
الروح فيه وهذا الاثر الذي ساقه كالصريح في الوضع عليه
ظاهرة ولا يخفى ان مراده بالتراب اجزاؤه اي اجزاء الجسد
الصغار وانه يكفي اتصال الروح بما يحصل به ادراك الالم
واللذة منه لا بجملته ومنهم اي ومن الحنفية من اوجب
التصديق بذلك اي بعذاب القبر ونعيمه ومنع من
الاشتغال بالكيفية اي بكيفية عود الروح والادراك بل
طريقه هو التفويض اي تفويض علم كيفية ذلك الى الخالق
جل وعز كما هو شان السلف رضي الله تعالى عنهم من تفويض
علم ما اشكل ظاهره اليه سبحانه وتعالى والاصح ان الانبيا
عليهم الصلاة والسلام لا يسألون في قبورهم ولا اطفال
المومنين اما الانبيا فلانه قد ورد ان بعض صالحي الامة يامن
فتنة القبر بسبب عمل صالح كالشهيد ففي سنن النساي
ان رجلا قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما بال المومنين
يفتنون في قبورهم الا الشهيد قال كفى ببارقة السيوف
على راسه فتنة وكمن رابط يوما وليلة في سبيل الله ففي صحيح

مسلم

مسلم رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه وان مات
جرى عليه عمله الذي كان يعمله واجري عليه رزقه وامن من
الفتان واذا ثبت ذلك لبعض الامة فالانبيا عليهم الصلاة
والسلام مع علو مقامهم لهم بسببه بالسعادة العظمى ومع
عصمتهم اولى بذلك واما اطفال المومنين فلانهم مومنون
غير مكلفين وقد اختلف في سوال اطفال المشركين
وفي دخولهم هل يدخلون الجنة او النار فتردد فيهم
ابو حنيفة وغيره فلم يحكموا في حقهم بسوال ولا بعدمه
ولا بانهم من اهل الجنة ولا من اهل النار وقد وردت فيهم
اخبار متعارضة بحسب الظاهر منها انه صلى الله عليه وسلم
سيل عن اطفال المشركين فقال الله اذ خلقهم اعلم بما كانوا
عاملين ومنها قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد
على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه
الحديث ومنها انه صلى الله عليه وسلم سيل عن المشركين يبيتون
فيصاب الذراري والاطفال فقال هم منهم او قال هم
من ابايهم والجميع في الصحيح ولتعارضها حصل التوقف
فالسبيل اي الطريق الذي ينبغي ان يسلك في حكمهم تفويض
علم امرهم الى الله تعالى لان معرفة احوالهم في الاخرة ليست
من ضروريات الدين وليس فيه دليل قطعي وقد نقل
الامر بالامساك عن الكلام في حكم الاطفال في الاخرة مطلقا
عن القاسم بن محمد وعروة بن الزبير من روس التابعين
وغيرهما وقد ضعف ابو البركات النسفي في الكافي رواية
التوقف عن ابي حنيفة وقال الرواية الصحيحة عنه ان اطفال
المشركين في المشيئة لظاهر الحديث الصحيح الله اعلم بما
كانوا عاملين وقد حكى الامام النووي فيهم ثلاثة مذاهب

المطلوع

الاكثر انهم في النار والثاني الموقف والثالث الذي صححه انهم في الجنة لحديث كل مولود يولد على الفطرة وحديث
رواية ابراهيم ليلة المعراج في الجنة وحوله اولاد الناس
وقال محمد بن الحسن اعلم بصيغة المضارع ان الله لا يعذب
احدا بلا ذنب وهو مبسل الى ما رجحه النووي وفي اطفال
المشركين اقوال اخرى ضعيفة لا نطيل بذكرها وبالله التوفيق
الاصل الرابع الميزان وهو حق اي ثابت دلت عليه قواطع
السمع وهو ممكن فوجب التصديق به قال الله تعالى ونضع
الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا الاية
وقال تعالى فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية
واما من خفت موازينه فامه هاوية وقال تعالى والوزن
يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون
ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم في جهنم
خالدون وهل الموازين في هاتين الايتين جمع ميزان او
جمع موزون جرى صاحب الكشاف والبيضاوي على الثاني
وكثير من المفسرين على الاول واما الموازين في قوله
تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فهي جمع ميزان
وهو ميزان حقيقي له كفتان ولسان كما ذهب اليه كثير
من المفسرين عملا بالحقيقة لامكانها ~~وقد استدل المفسرين~~
~~عملا بالحقيقة لامكانها~~ وقد استدل اللالكائي في كتاب
السنة له عن سلمان الفارسي رضي الله تعالى عنه قال
يوضع الميزان له كفتان لو وضع في احداهما السموات
والارض ومن فيهن لوسعته واسند عن الحسن البصري
انه قال الميزان له لسان وكفتان وفي حديث البطاقة
والسجلات اثبات الكفتين اذ فيه فوضعت السجلات

فاما من ثقلت موازينه بان رجحت حسناته على سيئاته فهو في عيشة راضية في الجنة اي ذات رضى بان يرضاها اي مرضية له واما من خفت موازينه اي رجحت سيئاته على حسناته فامه فمسكنه هاوية وما ادراك ماهيه اي ما هاويه هي نار حامية شديدة الحرارة

في

في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت
البطاقة رواه الترمذي والحاكم وورد اثبات الكفتين
في غير ما حديث وقد انكر بعض المعتزلة الميزان ذهابا
منهم الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف وقد
انعدمت وتلاشت قالوا بل المراد منه العدل الثابت
في كل شيء وقد اسند الطبري عن مجاهد قال انما هو مثل
كما يجري الوزن يجري الحق وقد دفع ما تمسك به المعتزلة
بان الموزون صحائف الاعمال فان الكرام الكاتبين يكتبون
الاعمال في صحائف هي اجسام وقيل بل يجعل الله تعالى
الاعراض اجساما فيجعل الحسنات اجساما نورانية والاثم
والسيئات اجساما ظلمانية واقتصر المص لصحة الاسلام
على الاول لما انه الذي دلت عليه الاحاديث وقد دل حديث البطاقة
ايضا على ان الموزون ليس بحسب مقدار الجسم ~~وقد دل~~
~~حديث البطاقة ايضا على ان الموزون~~ على ما هو المعهود
في الدنيا وهل يعم وزن الاعمال كل مكلف به القرطبي
على انه لا يعم واستشهد له بقوله تعالى يعرف المجرمون
بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والاقدام وقد تواترت
الاحاديث بدخول قوم الجنة بغير حساب ولا يبعد
ان يوزن عمل من لم يصدر منه ذنب قط تنويها بشرفه
وسعادته على رؤس الاشهاد وان يوزن عمل من لم يبق له
حسنة اعلانا بجرمه وفضيحته على رؤس الاشهاد ومن
الحكمة في وزن عمل هذين كغيرهما مضاعفة الحسنات
وجزاء مثل السيئات كما سنا في الاشارة اليه في المتن وبيا
وبنه المصنف على وجه الوزن بقوله ووجهه اي الوجه
الذي يقع عليه وزن الاعمال انه تعالى يحدث في صحائف

الوزن

فى صحايف الاعمال ثقلا بحسب درجاتها عنده تعالى
وعبارة حجة الاسلام فى عقايده يحدث فى صحايف الاعمال
وزنا الى اخره وعبارته فى الاقتصار فاذا وضعت فى
الميزان خلق الله تعالى فى كفتها ميلا بقدر رتبة الطاعات
وهو على ما يشا قدير انتهت وهى مصرحة بان
الذى يخلق ميل فى الكفة وهو لا يستلزم خلق ثقل فى جرم
الصحيفة والله سبحانه اعلم بحقيقة الحال وربك يخلق
ما يشا سبحانه وتعالى قال فى الاقتصار فان قيل فاى
فايدة فى الوزن وما معنى هذه المحاسبة قلنا لا يطلب
لفعل الله تعالى فايدة لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وقد
دللنا على هذا اى فيما مر من كلامه فان ثم اى بعد فى ان
تكون الفايدة فيه ان يشاهد العبد مقدار اعماله ويعلم انه
مجزى بعمله بالعدل او متجاوز عنه باللطف وقد لخص هذا
الجواب فى العقيدة القدسية وتبعه المص بقوله حتى يظهر
لهم العدل فى العقاب والفضل فى العفو وتضعيف الثواب
وقوله حتى غاية لقوله يحدث فى صحايف الاعمال ثقلا الى اخره
وقال بعض المتاخرين لا يبعد ان يكون الحكمة فى ذلك ظهور مراتب
ارباب الكمال وفضايح ارباب النقصان على رؤس الاشهاد
زيادة فى سرور اوليك وخزى هولا فايدة روى
ابو القاسم اللالكاى فى كتاب السنة عن حذيفة موقوفا
ان صاحب الميزان يوم القيمة جبريل ومن السمعيات
الكوثر وهو حوض لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى يوم — يكون له صح
القيامة يرده الاخيار ويذاد عنه اى يرد عنه الاشرار
وردت به الاخبار الصحاح التى يبلغ مجموعها التواتر
المعنوى فوجب قبوله اى قبول الوارد فيه والايمان به

فمن

فمن الاخبار الصحاح حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضى
الله تعالى عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حوضى
مسيرة شهر ماوه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك
وكيزانه كنجوم السما من شرب منه لا يظما ابدا رواه
البخارى ومسلم وفى رواية لهما حوضى مسيرة شهر وزواياه
سوا وماوه ابيض من الورق اى الفضة وحديث
انس عندهما ان ما بين ناحيتى حوضى كما بين صنعا والمدينة
وفى رواية لهما مثل ما بين المدينة وعمان وفى رواية لمسلم
من حديث ابى ذر عرضه مثل طوله ما بين عمان الى ايلة
وفى رواية لهما من حديث ابن عمر ما بين جنبيه كما بين جربا
واذرح قال بعض الرواة هما قريتان بالشام بينهما مسيرة
ثلاثة ليال وعمان بفتح العين المهملة وتشديد
الميم بلدة بالاردن وجربا بجيم مفتوحة ثم را مهملة ثم موحدة
بعدها مدة واذرح بهمزة مفتوحة ثم ذال معجمة ساكنة
ثم را مهملة مضمومة ثم حا مهملة والاحاديث فيه فى الصحيحين
وغيرهما كثيرة جدا من رواية جماعة من الصحابة وههنا تنبيهان
احدهما ان الاحاديث قد اختلفت فى تقدير الحوض كما مر
ويجمع بينهما بانه ليس القصد تقديره تحديدا انما القصد
الاعلام بسعة الحوض جدا وانه ليس كحيا من الدنيا وقد
تكرر منه صلى الله عليه وسلم وصفه له بذلك فخاطب فى وصفه
لكل فريق بما يعرفه من مسافة بعد ومنهم من قدر له المسافة
بالزمان لا بالمكان فقال مسيرة شهر من غير قصد تحديد كما
قدمناه والله تعالى اعلم الثانى قد فسر المص الكوثر بالحوض
وهو قول عطا من المفسرين ويمكن ان يستدل له بحديث
الصحيحين عن انس بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بين اظهرنا

في المسجد اذ اغفى اغفاءة ثم رفع رأسه متبسما فقلنا ما
اضحكك يا رسول الله قال نزلت علي آنفا سورة فقرأ بسم
الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر فصل لربك وانحر
ان شانئك هو الابتر ثم قال تدرون ما الكوثر قلنا
الله ورسوله اعلم قال فانه نهر وعدنيه ربي عز وجل
عليه خير كثير هو حوض ترد عليه امتي يوم القيمة آنيته
عدد نجوم السما الحديث وانما يتجه الاستدلال اذا
جعلنا قوله هو حوض عايدا الى النهر والظاهر انه خبر
عن الخير الكثير وان ذلك الخير الكثير هو الحوض ففي
رواية في الصحيحين ان الكوثر نهر في الجنة عليه حوضي
وقد نقل عن جمع من المفسرين تفسير الكوثر بنهر في الجنة
وفي حديث المعراج تصريح بذلك وكذا في الحديث السابق
آنفا وغيره وفي الكوثر قول ثالث مال اليه ابن عطية
وغيره من المفسرين وهو ان الكوثر الخير البالغ في الكوثر
الكثرة الذي اوتيه صلى الله عليه وسلم من العلم والعمل وساير
ما اوتيه من خصال الشرف وقد ورد في صحيح البخاري
عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه
قال في الكوثر هو الخير الكثير الذي اعطاه الله اياه قال
ابو بشر الراوي عن سعيد قلت لسعيد فان ناسا يزعمون
انه نهر في الجنة فقال سعيد النهر الذي في الجنة من الخير
الكثير الذي اعطاه الله اياه ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم
عليه حوضي ان النهر يمد الحوض وان ماءه منه ففي رواية
لمسلم في صفة الحوض ان ماءه اشد بياضا من اللبن واحلى
من العسل يغت فيه ميزابان يمدانه من الجنة احدهما
من ذهب والآخر من ورق يقال غت الماء يغت معجمة

صلى الله عليه وسلم
من خصال الخ
كتبه محمد فتحي لطف
الله به امين

فمنها

فوقية يغت بالضم اذا اجرى جريا متتابعا له صوت ويقال
اذا اندفق تدفقا متتابعا / الاصل الخامس الصراط
وهو جسر ممدود على متن النار اي ظهرها ادق من الشعر واحد
من السيف اما انه جسر ممدود على متن جهنم فلانه قد ورد
في الصحيحين في حديث طويل عن ابي هريرة ويضرب
الصراط بين ظهراني جهنم وفي الصحيحين في حديث طويل
عن ابي سعيد ثم يضرب الجسر على جهنم واما انه ادق من الشعر
واحد من السيف ففي مسلم عن ابي هريرة عن سعيد الخدري
بلغني انه ادق من الشعر واحد من السيف ومثله لا يقال
من قبل الراي فله حكم المرفوع وروى الحاكم من حديث سلمان
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يوضع الميزان يوم القيامة فلو
وزن فيه السموات والارض لوسعت فتقول الملائكة يا رب
لمن يزن هذا فيقول لمن شئت من خلقي فتقول الملائكة سبحانك
ما عبدناك حق عبادتك ويوضع الصراط مثل حد الموسى
الحديث قال الحاكم على شرط مسلم وروى الطبراني من حديث
ابن مسعود موقوفا قال يوضع الصراط على سواء جهنم مثل
حد السيف المرهف وفي الصحيحين وغيرهما وصف الصراط
بانه دحض مزلة والدحض بسكون الحاء المهملة الزلق والمزلة
هو المكان الذي لا يثبت عليه القدم الا زلت يرده كل الخلايق
وورود الصراط هو ورود النار لكل احد المذكور في قوله
تعالى وان منكم الا واردها بذلك فسر الاية ابن مسعود والحسن
وقتادة ثم قال تعالى ثم ننجي الذين اتقوا اي فلا يسقطون
فيها ونذر الظالمين فيها جثيا يسقطون وفسر بعضهم الورود
بالدخول لقول جابر رضي الله تعالى عنه لما سئل عن الورود سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الورود الدخول لا يبقى بر

ولا فاجر الا دخلها فتكون على المومنين بردا وسلاما
كما كانت على ابراهيم حتى ان للنار او قال لجهنم لضجيجا من
بردهم ثم ينجي الله الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا ~~الذين احسنوا اتقوا~~
ونذر الظالمين رواه احمد وابن ابي شيبة وعبد بن حميد
وابو يعلى والنساى في الكنى والبيهقي واقتصر المنذري
على عزوه لاحمد والبيهقي وقال في اسناد احمد رواته
ثقات وفي اسناد البيهقي انه حسن وقد وردت به
اي بالصراط الاخبار كثيرا وقدمنا بعضها قال تعالى
خطابا للملايكة احشروا الذين ظلموا وازواجهم وما
كانوا يعبدون من دون الله فاهدوهم الى صراط الجحيم
وكثير من المعتزلة ينكرونه اي الصراط كعبد الجبار
والجباي وابنه في احدى الروايتين عنهما وغيرهم
ويحملون الاية على طريق جهنم وانكارهم اياه لما فيه
من تعذيب الصلحا والحال انه لا عذاب عليهم
قلنا جوابا عن ذلك هو اي وضع الصراط على الصفة
المذكورة وورود الخلايق اياه امر ممكن وارد على
وجه الصحة من الاخبار التي قدمنا بعضها فرده ضلالة
لانه رد لما صح وورد السنة به وقوله وهذا الان القادر
الى اخره جواب سوال هو ان يقال كيف يمكن المرور عليه
وهو كما ذكرتم ادق من الشعر واحد من السيف والجواب
هو ان القادر على السير الطير في الهوى قادر على
ان يسير الانسان على الصراط بل سبحانه قادر على
ان يخلق للانسان قدرة المشي في الهوى ولا يخلق في
ذاته هويا الى سفله ولا في الهوى انخراقا وليس المشي
على الصراط باعجب من هذا كما ورد انه قيل له عليه

الصلاة

الصلاة والسلام لما ذكر ان الكافر يحشر على وجهه كيف يمشي
على وجهه والحديث في الصحيحين ولفظه ان رجلا قال يا نبي
الله كيف يحشر الكافر على وجهه يوم القيامة قال اليس
الذي امشاه على رجليه ولفظ الحديث على الرجلين في الدنيا
قادر على ان يمشيه على وجهه يوم القيامة فيمر ناس عليه اي
على الصراط كالبرق وناس كالريح وناس كالجواد واخرون
يسقطون في النار على ما ورد في الصحاح من الاخبار
ومنها في الصحيحين وغيرهما عن ابي سعيد الخدري في
حديث في الشفاعة يضرب الجسر على جهنم الى ان قال فيمر
المومنون كطرف العين وكالبرق وكالريح وكاجاويد
الخيل والركاب فناج مسلم ومخدوش مرسل ومكدوس
في نار جهنم الاصل السادس الجنة والنار مخلوقتان
الان وعليه جمهور المسلمين ومنهم بعض المعتزلة كابي علي
الجباي وابي الحسن البصري وبشر بن المعتمر وقال
بعض المعتزلة كابي هاشم وعبد الجبار واخرين انما
يخلقان يوم القيامة قالوا لان خلقهما قبل يوم الجزا
عبث لا فايدة فيه فلا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر
لما تقرر من بطلان القول بتعليل افعاله تعالى بالفوايد
لا يسال عما يفعل سبحانه قالوا ولانهما لو خلقتا لهلكتا
لقوله تعالى كل شي هالك الا وجهه واللازم باطل
للاجماع على دوامهما وللنصوص الشاهدة ببقا اكل الجنة
وظلها والجواب تخصيصهما من عموم اية الهلاك المذكورة
جمعا بين الادلة اي الاية المذكورة وما يدل على وجودهما
الان كقوله تعالى في الجنة اعدت للمتقين وفي النار
للكافرين وهي اي كثيرة ظاهرة في وجودهما الان كقصة

ادم وحوا وقوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة فكلا من
حيث شئتما الى ان قال وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة
وحمل مثله على بستان من بساتين الدنيا كما زعمه بعض المعتزلة
يشبه التلاعب او العناد اذ المتبادر والمفهوم من لفظ الجنة
باللام العهدية في اطلاقات الشارع ليس الا الجنة الموعودة
في السنة وكثرة بالجانبين وفي كثرة من الظواهر اي ظواهر
كثيرة من الكتاب او من الكتاب والسنة فيكون على هذا من
عطف العام على الخاص لا تكاد تحصى للمستقري تفيد حكم
اي تفيد تلك الكثرة ان الجنة هي الموعودة التي هي دار
الثواب وتصيرها اي تصير تلك الكثرة الظواهر المذكورة
قطعية في ارادة ذلك باعتبار دلالة مجموعها وان كانت
دلالة احادها او مجموع العدد اليسير منها لا يتجاوز الظهور
ومن الظواهر قوله تعالى اعدت للذين امنوا بالله ورسوله
وقوله تعالى ولقد راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى
عندها جنة المأوى وكحديث الاسرى وكحديث الكسوف
والاجماع من الصحابة رضي الله تعالى عنهم فانهم اجمعوا
على فهم ذلك من الكتاب والسنة وطريقة التتبع اي
طريق معرفة اجماع الصحابة على فهم ذلك تتبع ما نقل
من كلامهم في تفسير الايات المذكورة والاحاديث الواردة
فان ذلك يفيد اتفاقهم على فهمهم من الجنة ما ذكرناه
وقال تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وجه الاستدلال انه
تعالى امر بالنزول من الجنة الى دار الدنيا اي الارض ولو
كانت الجنة فيها اي في الدنيا لم يقل الا اخرجوا منها وقوله
تعالى لابليس اخرج منها لا يستلزم نفيها اي نفي كونها الجنة
الموعودة التي هي دار الثواب لانه اي الخروج يجامع الهبوط

وبقي

وبقي الفائدة في خلق الجنة الان ممنوع اذ هي دار نعيم اسكنها
تعالى من يوحده ويسبحه بلا فترة عن التوحيد والتسبيح من
الحور العين والولدان والطير وهذا رد لقولهم المحكي عنهم
فيما مر ان خلقها قبل يوم الجزاء عبث لا فائدة فيه وقد ذهب
بعض اهل السنة كابي حنيفة الى ان الحور العين لا يمتن بها وانهن
ممن استثنى الله تعالى بقوله فصعق من في السموات ومن في
الارض الا من شاء الله ويشهد له ما رواه الترمذي والبيهقي
من حديث علي رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان في الجنة مجتمعا للحور العين يرفعن باصوات لم تسمع الخلائق
بمثلها يقلن نحن الخالدات فلا نبيد الحديث وروى نحوه ابو
نعيم في صفة الجنة من حديث ابن ابي اوفى فهذه فائدة ترجع
الى غيره تعالى على ان نفي الفائدة في فعله انما الزاعم
ان لا فائدة في خلق الجنة والنار الان ينفي مجرد الحكمة
في نفس الامر وان لم نحط انت بها علما وهو سبحانه لا يسأل عما
يفعل الاصل السابع في الامامة وقد قدم المص اول الرسالة
ان مباحثها ليست من علم الكلام بل من متمماته وبينا وجهه
هناك ووجه القول بانها منه وبدا المص هنا بتعريفها فقال
هي اي الامامة استحقاق تصرف عام على المسلمين وقوله
على المسلمين متعلق بقوله تصرف لا بقوله استحقاق
اذ المستحق عليهم طاعة الامام لا تصرفه ولا بقوله عام
اذ المتعارف ان يقال عام لكذا لا عام على كذا وقد
عرفها صاحب المواقف وشرحه الامامة بانها خلافة الرسول
في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على
كافة الامة وفي المقاصد نحوه فانه قال هي رياسة عامة
في الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا

وفي شرح البخاري لابن الملقن عن ابن عباس خلقت الحور العين من اصابع رجليها الى ركبتيها من الزعفران ومن ركبتيها الى ثدييها من المسك ومن ثدييها الى عنقها من العنبر الاشهب ومن عنقها الى نهاية راسها من الكافور الابيض

نف

لا ينفي وجود

القيد خرجت النبوة وبقيد العموم خرج مثل القضا والامارة
في بعض النواحي ولما كانت الرياسة والخلافة عند التحقيق
ليستا الا استحقاق التصرف اذ معنى نصب اهل الحل والعقد
الامام ليس الا اثبات هذا الاستحقاق له عبر المصنف
رحمه الله تعالى بالاستحقاق فان قيل التعريف
صادق بالنبوة لان النبي صلى الله عليه وسلم يملك هذا التصرف
العام قلنا النبوة في الحقيقة بعثة بشرع كما علم من
تعريف النبي واستحقاق النبي هذا التصرف العام امامة
مترتبة على النبوة فهي داخلة في التعريف دون ما ترتبت
عليه اعني النبوة ونصب الامام بعد انقراض زمن النبوة
واجب على الامة عندنا مطلقا سمعا لا عقلا اي واجب
من جهة السمع لا من جهة العقل خلافا للمعتزلة حيث قال
بعضهم واجب عقلا وبعضهم كالكعبي وابي الحسين واجب
عقلا وسمعا واما اصل الوجوب فقد خالف فيه الخوارج
فقالوا هو جائز ومنهم من فصل فقال فريق من هولاء يجب
عند الامن دون الفتنة وقال فريق بالعكس اي يجب
عند الفتنة دون الامن واما كون الوجوب على الامة فخالف
فيه الامامية والاسماعيلية فقالوا لا يجب علينا بل يجب على
الله تعالى عما يقولون علوا كبيرا الا ان الامامية اوجبوه عليه
تعالى لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان
والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته اما عدم
وجوبه عندنا على الله تعالى وعدم وجوبه علينا عقلا فقد
استغنى المص رحمه الله تعالى عن الاستدلال له بما قدمه
من دليله من انه لا يجب عليه تعالى شي ومن انه لا حكم للعقل
في مثل ذلك واما وجوبه علينا سمعا فلانه قد تواتر اجماع

المسلمين في الصدر الاول عليه حتى جعلوه اهم الواجبات
وبدؤا به قبل دفن الرسول صلى الله عليه وسلم واختلافهم
[illegible] في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق وهذا يوخذ
من كلام المص الاتي فلعله استغنى به عن الاستدلال ههنا
لذلك والامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم عندنا
وعند المعتزلة واكثر الفرق هو ابو بكر باجماع الصحابة
على متابعته ثم عمر باستخلاف ابي بكر له ثم عثمان بالبيعة
بعد اتفاق اصحاب الشورى ثم علي رضي الله عنهم اجمعين
وانعقدت امامته بمبايعة اهل الحل والعقد ثم قيل
اي قد اختلف هل نص صلى الله عليه وسلم على احد فقيل
نص على امامة ابي بكر رضي الله تعالى عنه نصا خفيا وهو تقديمه
اياه في امامة الصلاة وعزي هذا الى الحسن البصري وزعم
بعض اصحاب الحديث انه نص على امامة ابي بكر نصا جليا وقال
الشيعة نص صلى الله عليه وسلم على امامة علي رضي الله تعالى
عنه والاكثر وهم جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج على
انه لم يكن صلى الله عليه وسلم نص على امامة احد بعده يعني لم
يكن امره ولكن كان يعلمه اي يعلم لمن هي بعده باعلام الله
تعالى اياه دون ان يومر بتبليغ الامة النص على الامام
بعينه مما وردت عنه ظواهر تدل على انه علم باعلام الله تعالى
انها لابي بكر رضي الله تعالى عنه فقد قال صلى الله عليه وسلم
للمراة السائلة ان لم تجديني فاتي ابا بكر جواب قولها
حين امرها ان ترجع اليه ارايت ان جيت فلم اجدك تريد الموت
وهو مخرج في البخاري عن جبير بن مطعم قال اتت امراة
النبي صلى الله عليه وسلم فامرها ان ترجع اليه قالت ارايت ان
جيت ولم اجدك كانها تقول الموت قال ان لم تجديني فاتي ابا

بكر وفيه اى فى صحيح البخارى ايضا بل وصحيح مسلم حديث
رؤياه صلى الله عليه وسلم البير والنزع منها اى الاستقا
بالدلو وهو حديث ابن عمر رضى الله تعالى عنهما ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال ارأيت كانى انزع بدلو بكرة على قليب
فجا ابو بكر فنزع ذنوبا او ذنوبين نزعا ضعيفا والله يغفر له ثم
جا عمر فاستقى فاستحالت غربا فلم ار عبقريا من الناس
يفرى فريه حتى روى الناس وضربوا بعطن والبكرة بسكون
الكاف والقليب البير قبل ان تطوى اى يبنى عليها والذنوب
بفتح الذال المعجمة الدلو اذا كانت مملوة والغرب بفتح الغين
المعجمة وسكون الرا المهملة اخره موحدة الدلو العظيم والعبقرى
الرجل القوى الشديد ويفرى فريه معناه يعمل عمله والفرى
بوزن فعيل تقول العرب فلان يفرى الفرى اذا كان يعمل
العمل ويجيده فقطعها لاجادته والعطن الموضع الذى تناخ
فيه الابل اذا رويت ومن الظواهر المذكورة استخلافه فى
امامة الصلاة كما سياتى وقد استدل للمص على عدم النص
بقوله واذا علم اى واذا علم النبى صلى الله عليه وسلم الامامة
بعده فاما ان يعلمها امرا واقعا موافقا للحق فى نفس الامر
او امرا واقعا مخالفا اى للحق وكيف كان اى على اى حالة
كانت من الحالتين لو كان المفترض على الامة متابعة غيره
اى غير ابى بكر الصديق لبالغ صلى الله عليه وسلم فى تبليغه
اى فى تبليغ ذلك المفترض الى الامة بان ينص عليه نصا ينقل
مثله على سبيل الاعلان والتشهير كما سياتى لتوقف تعلق
الافتراض على الامة على بلوغه اليهم ولما لم ينقل كذلك مع
توفر الدواعى على نقله دل ذلك على انه لا نص كما سياتى ولما
كان قد يقال هنا نقضا انما لم يبلغه لانه علم انهم لا ياتمرون

بامره

بامره فلم تكن فى تبليغهم اياه فايدة اشار الى دفعه بان
ذلك غير مسقط لوجوب التبليغ عليه صلى الله عليه وسلم فقال
كما بلغ ساير التكاليف للاحاد الذين علم منهم انهم لا ياتمرون
ولم يكن علمه بعدم ايتمارهم مسقطا عنه التبليغ فان قيل قد
بلغه سرا الواحد او اثنين ونقل سرا كذلك قلنا جوابه
ما نبه عليه المص بقوله ويبلغ مثله سبيله الاعلان والتشهير
اى تشهيره بتعدد التبليغ وكثرة المبلغين اما اشتهاره وليس
اختصاصا مع الواحد والاثنين لانه اعنى امر الامامة من اهم
الامور العامة لانه لما يتعلق بها من المصالح الدينية والدنيا
العامة للرجال والنسا الصغير والكبير فالدينية كتنفيذ
الاحكام واقامة الحدود وسد الثغور والجهاد لاعلا كلمة
الحق والدنيا وية كدفع المتغلب وتقويم الغوى والاخذ
للضعيف من القوى وانكاح الايامى والنظر فى احوال
اليتامى وتولية القضاة والامرا بحيث ينتظم امر المعاش
مع ما فيه اى فى امر الامة من دفع ما قد يتوهم من اثارة فتنة
فان قيل يحتمل انه صلى الله عليه وسلم بلغه على وجه الاعلان
والتشهير ولكن لم ينقل او نقل ولم يشتهر فيها بعد عصره
قلنا الجواب ما نبه عليه بقوله ولو وقع كذلك اى لو بلغه
على وجه الاعلان والتشهير لاشتهر وكان سبيله ان ينقل
نقل الفرايض لتوافر الدواعى على نقله فى استمرار العادة
المطردة من نقل مهمات الدين المطلوب فيها الاعلان
والتشهير والشهرة فالظهور والاشتهار لازم لوجود النص
واذ لم يظهر اى ولكونه لم يظهر كذلك اى كما هو سبيل مثله فلا
نص لانتفا لازمه من الظهور فلا وجوب لعلى اى لامامة على رضى
الله تعالى عنه بعده اى عقب وفاته صلى الله عليه وسلم على التعيين

ولزم من ذلك بطلان ما نقلوه يعني الشيعة من الاكاذيب و
سود وابه اوراقهم من نحو قوله صلى الله عليه وسلم لعلي انت الخليفة
بعدي وكثير مما اختلقوه نحو سلموا على علي بامرة المؤمنين وانه قال
هذا خليفتي عليكم وانه قال له انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي
وقاضي ديني بكسر الدال كذا ضبطه شارح المواقف الشريف
والوجه فتحها بدليل ما رواه البزار عن انس مرفوعا علي يقضي ديني
والطبراني من حديث سلمان بلفظ يقضي ديني كذلك وانه قال
فيه انه امام المتقين وقائد الغر المحجلين فكله مخالف لدليل العقل
الذي قدمه حيث لم يبلغ شيء مما نقلوه هذا المبلغ من الشهرة ثم
نقول بل لم يبلغ مبلغ الاحاد المطعون فيها اذ لم ينقل علماء ائمة
الحديث المثابرين اي المواظبين على التنقيب عنه كما انتقل لهم
كثير مما صنعوه وحط كيف يجوز في العادة ان يصح ما نقلوه اخبارا
موضوعا بانه يعلمه من لم يتصف قط برواية حديث ولا صحبة محدث
والحال انه يخفى مما هو بهذه الصفة على علماء الحديث المهرة جمع ماهر
اي تام الحذق الذين افنوا اعمارهم في الرحلات جمع رحلة بكسر
الراء اي الاسفار البعيدة مشمرين اي باذلين جهدهم في طلبه وفي
السعي الى كل من حسبوا عنده صبابة اي قليلا منه واصل الصبابة
وهي بضم الصاد المهملة البقية اليسيرة مما في الاناء وقوله
في كل صوب واوب متعلق بطلبه او بالرحلات اي الرحلات الكائنة
في كل صوب واوب والصوب الناحية والاوب هنا المرجع واصله
الرجوع فهو من اطلاق المصدر وارادة اسم المكان هذا الذي
زعموه من نص صح احادا عند من لم يتصف برواية حديث ولا صحبة
محدث وقد خفي عن علماء الحديث مما تقضي العادة بانه افتراء اي
كذب مختلق وهو بضم الهاء وزاي مهملة فالف ممدودة فهمزة اي
كلام فاسد قال الازهري في التهذيب قال ابو عبيد الهراء ممدود

مهموز

مهموز المنطق الفاسد وفي الصحاح عن ابن السكيت انه الكلام
الكثير في خطا فهم رووا احادا قوله عليه الصلاة والسلام لعلي
رضي الله تعالى عنه انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي
وهو في الصحيحين وهذا اللفظ لمسلم ولو عبر المصنف بقوله
صح بدل روي لجرى على الاصطلاح المحدثين فانه روي عندهم
من صيغ التمريض وهو اي حديث المنزلة مع انه لا يكفي في اثبات
المطلوب اي مطلوبهم وهو دعوى النص على امامة علي لعدم صراحته
في ذلك ومع انه لا يقاوم اجماع الصحابة على امامة ابي بكر غير مفيد
لمطلوبهم اذ لم يرد بصيغة المبني للمفعول بعد المستثنى وهو قوله
لا نبي بعدي العموم في جميع المنازل الكائنة لهارون من موسى عليه
وعلى هارون الصلاة والسلام لانتفاء نسب الاخوة الثابت
لهارون فبقي المراد البعض اي بعض المنازل الكائنة لهارون
والسياق يعينه اي يبين ذلك البعض وذلك انه صلى الله عليه
وسلم قاله اي المقول المذكور له اي لعلي حين استخلفه عند مسيره
الى تبوك فقال علي رضي الله تعالى عنه اتتركني في المتخلفين وفي
لفظ في الصحيح تخلفني في النساء والصبيان كانه استنقص
تركه وراءه فقال له عليه الصلاة والسلام الا ترضى ان تكون
مني بمنزلة هارون من موسى يعني حيث استخلفه عند توجهه
الى الطور اذ قال له اخلفني في قومي واصلح وهو اي استخلافه
على المدينة لا يستلزم كونه اولى بالخلافة العامة بعده من
كل معاصريه افتراضا ولا ندبا بل يستلزم كونه اهلا لها في
الجملة وبه نقول وقد استخلف عليه الصلاة والسلام في مرار
اخرى غير علي رضي الله تعالى عنه كابن ام مكتوم ولم يلزم فيه
ذلك اي كونه اولى بالخلافة بعده بذلك اي باستخلافه
على المدينة عند سفره واما ما رووه احادا في جامع الترمذي

انه صلى الله عليه وسلم قال من كنت مولاه فعلي مولاه فمشترك
الدلالة لان لفظ المولى مشترك يطلق لمعان هو في كل منها
حقيقة اذ يطلق المولى على كل من المعتق بصيغة الفاعل
والمعتق بصيغة المفعول و المتصرف في الامور والناصر والولي
والمحبوب ومنه اي من اطلاق المولى على المحبوب قوله تعالى لا تتخذوا
اليهود والنصارى اولياء يعني تلقون اليهم بالمودة كما في الاية
الاخرى اول الممتحنة لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء تلقون
اليهم بالمودة وتعيين بعضها اي بعض معاني المشترك للارادة
بلا دليل يقتضيه غير مقبول لانه تحكم وتعميمه اي المشترك
الزاما او وفقا على راي من يرى تعميم المشترك في مفاهيمه
اي معانيه كلها حيث لا دليل يعين بعضها لو لم يكن اشتراكه
معنويا بان وضع وضعا واحدا للقدر المشترك وهو القرب
المعنوي من الولي بفتح الواو واسكان اللام بمعنى القرب
اذ كل من المعاني المذكورة موضع قرب معنوي كما لا يخفى على
المتامل بل كان اي قدر كونه مشتركا لفظيا قد وضع وضعا
متعددا بحسب تعدد معانيه حتى يجري الخلاف في تعميمه
في معانيه مع انه اي القول بتعميمه في معانيه مذهب
ضعيف عندنا معشر الحنفية وعند جمهور الاصوليين وعلما
البيان على ما يشهد به اي بضعف المذهب المذكور استقرا
استعمالات الفصحا المشتركات منتف خبر والمبتدا
تعميمه اي القول بتعميم المشترك اللفظي مع ضعفه منتف
هنا لامتناع ارادة كل من المعتق بالكسر والمعتق بالفتح
اذ لا يصح ارادة واحد منهما فتعين بعد انتفا ارادة الجميع
ارادة البعض والاتفاق منا ومنهم واقع على صحة ارادة
الحب بالكسر اي المحبوب ويصح ان يقول الحي يقرا الحب بالضم

من

من الدلالة بالمصدر على اسم المفعول وهو علي رضي الله تعالى
عنه وارضاه سيدنا وحبيبنا على ان كون المولى بمعنى الامام
لم يعهد في اللغة ولا في الشرع واما جوزناه في قولنا فيما مر
والمتصرف في الامور نظرا الى رواية الحاكم من كنت وليه اذ ولي
الانسان من يلي امره وينفذ تصرفه عليه وكونه اي الولي او
المولى بمعنى الاولى بالشيء لا يفيدهم لما ذكرنا من عدم الدليل
المعين اي الذي يعينه للارادة من بين المعاني التي تطلق
على كلها واما تعليلهم برواية انه صلى الله عليه وسلم قال لمن بحضرته
من الصحابة الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال لمن
كنت مولاه فعلي مولاه فمردود بانها ضعيفة ضعفها من ايمة
الحديث ابو داود وابو حاتم الرازي وغيرهما على انه لا يعرف
في اللغة مفعل بمعنى افعل التفضيل مع ما يستلزم حمله على الاولى
من نسبة جميع الصحابة رضي الله عنهم الى الخطا وهو اي اللازم اعني
نسبتهم الى الخطا باطل بل نقول لما اجمعوا على خلافه اي خلاف
حمل الحديث على الاولى قطعنا بان ذلك المعنى اي الاولى غير مراد
من لفظ المولى والولي فظهر ان ليس احدها اي احد المنقولات التي
سودوا بها اوراقهم مع كونه احادا يستلزم مطلوبهم من النص
الدال على ان عليا اولى بالامامة من جميع من عداه ولو كان
هناك اي في الادلة على المطلوب نص غيرها اي غير المنقولات
التي تبين بطلان دلالتها يعلمه هو اي علي رضي الله تعالى عنه
او يعلمه احد من المهاجرين والانصار لاورده من يعلمه عليهم
اي على الصحابة يوم السقيفة حين تكلموا في الخلافة تدينا
ممن يعلم ذلك النص اذ كان ايراده فرضا اي لكون ايراده فرض
عين على من يعلمه وقولهم يعني الشيعة تركه اي ترك علي رضي
الله عنه ايراد النص الذي يعلمه تقية الا انفا الفتنة مع ما فيه

لأوردوه

من بعضهم على بعض وهو من اشجع الناس اى الجبن باطل من وجهين اما اولا
فلانه قد ذكره اى ذكر النص عليه ونازعه فى الامامة به ليس ظاهرا فى
فتسلم اياه وقد نازع غيره فلم يتنزل فقال بعض الانصار منا امير
ومنكم امير والقايل هو الحباب بضم الحا المهملة وتخفيف الموحدة
ابن المنذر ولم يرجع عند ذلك الى ان روى ابو بكر رضى الله عنه قوله
عليه الصلاة والسلام الايمة من قريش فرجعوا عن محاجتهم بل غاية
ما كان يتوهم لو رواه عدم الرجوع اليه ومعاذ الله ان يكون ذلك
وبعد الغدر وهو توهم عدم الرجوع اليه لم يثبت ضرر يسقط به
الفرض اى فرض تبليغه ما يعلمه من النص والذى فى البخارى
فى قصة سقيفة بنى ساعدة حين قال من قال من الانصار منا
امير ومنكم امير قول ابى بكر رضى الله عنه نحن الامرا وانتم الوزرا
ولن تعرف العرب هذا الامر الا لهذا الحى من قريش هم اوسط العرب
نسبا ودارا ومتن حديث الايمة من قريش رواه النسائى من حديث
انس ورواه بمعناه الطبرانى فى الدعا والبيهقى وافرده شيخنا
الامام الحافظ ابو الفضل بن حجر بجزء جمع فيه طرقه عن نحو من
اربعين صحابيا واما ثانيا فكونه بحيث لو ذكره لم يرجع اليه
مع علم احد من الصحابة ممنوع بل ممتنع عادة لانهم كانوا اطوع
لله من غيرهم من الامة واعلم ان قوله فكونه الى اخره ليس وجها
ثانيا لبطلان كونه تقية كما لا يخفى انما الوجه الثانى ما بعده
ففى العبارة هنا خلل بتقديم وتاخير وحقها ان يقال بعد
قوله الفرض وكونه بحيث لو ذكره لم يرجع اليه مع علم احد به
ممنوع وبتقدير وقوع ذلك فلا يحصل به ضرر يسقط به الفرض
واما ثانيا فلانهم كانوا اطوع لله واعمل بجدوده اى بالوقوف
عندها وعدم تعديها وابعد عن اتباع الهوى وحظوظ النفس
كما يشهد لهم بذلك الحديث الصحيح خير القرون قرنى ثم

الذين

ذكره

عادة من مثلهم صح

الذين يلونهم ومنهم بقية العشرة المبشرة بالجنة فان العشرة
ابو بكر وعمر وعثمان وعلى وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام
وسعد بن ابى وقاص واسمه مالك وسعيد بن زيد وعبد
الرحمن بن عوف وابو عبيدة عامر بن الجراح وبقيتهم من
عدا ابا بكر وعليا منهم ومنهم اى فى العشرة المبشرة الذين
نص الرسول صلى الله عليه وسلم فى حديث اليهود على امانته
عامر بن الجراح قال لهم لابعثن معكم امينا حق امين
وعنه رضى الله عنه اعنى ابا عبيدة بن الجراح وحديث بشارة
العشرة بالجنة رواه ابو داود والترمذى من حديث سعيد
ابن زيد احد العشرة من طرق بالفاظ منها سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول وانى لغنى ان افول عليه ما لم
يقل فيسالنى عنه اذا لقيته ابو بكر فى الجنة وعمر فى الجنة
وعثمان فى الجنة وعلى فى الجنة وطلحة فى الجنة والزبير فى الجنة
وسعد بن مالك فى الجنة وعبد الرحمن بن عوف فى الجنة
وابو عبيدة بن الجراح فى الجنة وسكت عن العاشر قالوا ومن
هو العاشر فقال سعيد بن زيد وحديث بعث ابى عبيدة
فى الصحيحين من حديث حذيفة قال جا اهل نجران الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله ابعث الينا رجلا
امينا فقال لابعثن اليكم رجلا امينا حق امين فاستشرف
له الناس فبعث ابا عبيدة بن الجراح وعند مسلم حق امين
حق امين مرتين وفى رواية الترمذى قال جا العاقب والسيد
الى النبى صلى الله عليه وسلم فقالا ابعث معنا امينك قال
فانى ابعث معكم لحديث واهل نجران بنون مفتوحة فجيم
ساكنة اسم مكان كانوا نصارى لا يهودا فجعلهم يهودا سبق
قلم او وهم والسيد مقدم القوم والعاقب الذى يعقبه

م

ئة

عنه

صحته عبد الله
كتبه محمد ...

اى يليه منهم وفى الصحيحين ايضا من حديث انس ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال ان لكل امة امينا وان امينا ايتها
الامة ابو عبيدة بن الجراح فكيف يجوز على هولاء الصحابة
الذين هم خير الامة ومنهم الجماعة المبشرة بالجنة وفى المبشرين
من هو موصوف على لسان الصادق المصدق بانه امين
على دين الله ان يجعلوا الحق من ذلك اى من امر الامامة وتعيينه
لانسان ويتجاهلوا عليه عنه اى يتكلفوا اظهار الجهل به ثم ضمن
عنه حين يترك من يعلم الحق روايته لهم لتقتلهم اياه او خوف
ضرر منهم او يرويه لهم احد يجب قبول روايته فيتركوا
العمل به بلا دليل راجح يعولون عليه معاذ الله ان يجوز ذلك
عليهم شرعا او عادة لانه خيانة فى الدين ولو جاز عليهم
الخيانة فى امور الدين وكتمان الحق مع علمهم به لارتفع الامان
فى كل ما نقلوه من القران والاحكام وادى تجويز ذلك الى
ان لا يجزم بشىء من الدين اذ انما اخذناه اى الدين بشعبه
اى بجميع اصوله وفروعه كله عنهم رضى الله عنهم وكله بالنصب
تاكيد للضمير المنصوب فى اخذناه نعوذ بالله من نزعات
الهوى والشيطان جمع نزعة ومن الخسة استحوذت لميل النفس
الى ما تهواه من القبائح ولوسوسة الشيطان واذا ثبت
بما ذكرناه عدم النص على على رضى الله عنه فان اثبتنا نصه
على ابى بكر رضى الله عنه ثبت حقية امامته اى كونها حقا
وان قلنا لم ينص عليه ثبت حقية امامته ايضا اما الاول
اى النص على امامته فيفيد من الاخبار الواردة ما هو صريح
فيها وما هو اشارة اليها اما الاول وهو الصريح فقوله
عليه الصلاة والسلام فى مرضه الذى توفى فيه على ما ثبت فى
صحيح مسلم وغيره من حديث عائشة ترفعه ايتونى بدواة

وقرطاس

وقرطاس اكتب لابى بكر كتابا لا يختلف عليه اثنان ثم
قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر وهو فى البخارى من
حديثها بمعناه واما الثانى وهو الاشارة فما حصل فى ذلك
المرض من اقامته مقامه فى امامة الصلاة ولقد رجع فى
ذلك عليها فى صحيح البخارى ان عائشة رضى الله تعالى عنها
قالت له صلى الله عليه وسلم حين قال مروا ابا بكر فليصل بالناس
ان ابا بكر رجل اسيف اى كثير الاسف وهو الحزن وانه ان يقم
مقامك لا يسمع الناس فلو امرت عمر فقال مروا ابا بكر ليصلى بالناس وفى
رواية اخرى انها قالت لحفصة قولى له يامر عمر الحديث فابى
حتى غضب وقال انكن صواحبات يوسف مروا ابا بكر والحديث
فى مسلم ايضا بنحو معنى ما ساقه المصنف وبالفاظ اخرى فى
بعضها انكن صواحبات يوسف وفى بعضها لانتن صواحب
يوسف وفى بعضها انكن لانتن وروى الترمذى عن عائشة
رضى الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
لا ينبغى لقوم فيهم ابو بكر ان يومهم غيره ونشا عن هذا
اى تقديمه صلى الله عليه وسلم اياه لامامة الصلاة ان قال على
رضى الله عنه حين قال ابو بكر اقيلونى كلا والله لا نقيلك ولا
نستقيلك قد رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا
افلا نرضاك لامر دنيانا ولم اقف عليه من حديث على ولا عنه
وانما وقفت على حديث بمعناه رواه الطبرانى واخر يقرب
من معناه رواه ابو الخير الطالقانى فى كتاب السنة لكن
بسند منقطع وبهما عن غير على وذكر رزين فى جامعه ان ابا
بكر رضى الله عنه خطب اليوم الثالث من يوم مبايعته فقال
بعد ان حمد الله وصلى على رسوله صلى الله عليه وسلم ايها الناس
ان الذى رايتم منى لم يكن حرصا على ولايتكم ولكنى خفت الفتنة

والاختلاف وقد رددت امركم اليكم فولوا من شئتم فقالوا لا نقيلك
وهذا اي ما ذكرناه من الاشارة بتقديمه لامامة الصلاة في مرض
الموت الى الاحقية بالخلافة هو لان المقصود من نصب الامامة
وحده في الحاوي بالذات والمقصد الاول اقامة امر الدين اي
جعله قائم الشعار على الوجه المامور به من اخلاص الطاعات
واحيا السنن واماتة البدع لتتوفر العباد على طاعة المولى
سبحانه واما النظر في امور الدنيا وتدبيرها كاستيفا الاموال
من وجوهها وايصالها لمستحقيها ودفع الظلم ونحوها فمقصود
ثانيا لانها انما هو ليتفرغ بالبنا للمفعول اي ليتفرغ العباد
لذلك اي لامر الدين فان امور المعاش اذا انتظمت فلم يعد
احد على احد وامن كل على نفسه وماله ووصل كل ذي حق
في بيت المال وغيره الى حقه تفرغ الناس لامر دينهم فقاموا
بوظائف العبادات المطلوبة منهم فاذا ابا لتنوين اي فاذا
كان المقصود من نصب الامام اولا وبالذات امر الدين فقد رضيه
اي رضي صلى الله عليه وسلم الصديق رضي الله عنه لامر الدين
وهو الامامة العظمى بتقديمه لامامة الصلاة على الوجه المذكور
فتقديمه صلى الله عليه وسلم اياه في الخلافة وتقديم الصحابة
له وقوله مع العلم متعلق بقوله رضيه اي فقد رضيه
لامر الدين رضي مصحوبا بالعلم منه صلى الله عليه وسلم ومنهم
بشجاعته اي بشجاعة الصديق رضي الله عنه وثباته دائما
وهما الوصفان الاهمان في امر الامامة لا سيما في ذلك الوقت
المحتاج فيه الى قتال اهل الردة وغيرهم من الكفار وبدل
على اتصافه بهما قوله وفعله لقد قال لعروة بن مسعود
الثقفي في صلح الحديبية كما في الصحيح حين قال عروة لرسول
الله صلى الله عليه وسلم كاني بك وقد فر عنك هؤلاء امصص

امر صح

بظر

بظر اللات انحن نفر عنه وندعه استبعادا ان يقع ذلك وقتاله
بالرفع على انه مبتدأ حذف خبره للعلم به من معنى الكلام
وسياقه اي وقتاله مانعي الزكاة الى اخره دليل على شجاعته
وقتاله مسيلمة مع بني حنيفة والحال انه قد وصفهم الله تعالى
بانهم اولوا باس شديد في قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب
ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون
كما هو قول جماعة من المفسرين في تفسير الاية منهم الزبير والكلبي
ولو عبر بقوله وقاتلي مانعي الزكاة ومسيلمة بدل قوله وقتاله
لافاد المقصود مع الوضوح وثباته بالرفع مبتدأ خبره كما كان
اي ثباته عند مصادمة المصائب المدهشة التي تقتضي لعظمها
ان يذهل الحليم عند مصادمتها ويغيب عنه رايه كما كان اي مثل
ثباته الذي كان منه حين دهش الناس لما خرج اليهم موت
النبي صلى الله عليه وسلم اي خبر موته فذهلوا وجزم عمر رضي الله
عنه وهو من هو في الثبات انه عليه الصلاة والسلام لم يمت
وقال رضي الله عنه من قال ذلك اي ان النبي صلى الله عليه وسلم
مات ضربت عنقه حتى قدم ابو بكر من السنح بضم السين
المهملة وسكون النون وبالحاء المهملة موضع معروف في عوالي
المدينة فدخل الحجرة الكريمة فكشف عن وجهه الشريف صلى
الله عليه وسلم فعرف انه قد مات فاكب عليه يقبله ثم خرج
الى الناس فاستسكت عمر رضي الله عنه ان يسكت لما هو فيه
من الدهش فتركه ابو بكر وتكلم فانحاز الناس اليه لعلمهم
بجلو شانه فخطبهم وقال في خطبته اما بعد فمن كان يعبد محمدا
فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فان الله حي لا يموت
ثم تلا قوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل
افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم الاية الى قوله ان كنتم

اي طلب منه ان يسكت ليتكلم هو فابى عمر رضي الله عنه صح

فأي الناس اي صدقوا بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم حين
قال ابو بكر ما قال وتلا عليهم الآية وخرجوا بها يتلونها
اي يكررونها كأنهم لم يسمعوها قبل ذلك لعظم ما حصل لهم
من الذهول عند سماع خبر وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ومعنى
ذلك كله وارد في الصحيح واما الثاني وهو نقد بعدم
النص على ابي بكر اي تعيينه للامامة ففي اجماع الصحابة رضي
الله تعالى عنهم على امامته غنية عن النص ذكرا اي الاجماع في
ثبوت مقتضاه وهو الامر الذي اجمع عليه اقوى من خبر الواحد
في ثبوت ما تضمنه وقد اجمعوا عليه اي على امامته غير ان
عليا رضي الله والعباس وبعضا كالزبير والمقداد لم
يبايعوا في ذلك الوقت الذي عقدت فيه البيعة فارسل
ابو عمر رضي الله عنه اليهم بعد ذلك فجاؤوا فقال لمن حضر من
الصحابة هذا علي بن ابي طالب ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار
في امره الا فانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي فان رأيتم
لها غيري فانا اول من يبايعه فقال علي رضي الله تعالى عنه
لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين فتم بذلك
اجماع الصحابة على بيعته وقد ذكر موسى بن عقبة في مغازيه
ان عليا والزبير رضي الله تعالى عنهما قالا ما غضبنا الا لانا
اخرنا عن المشورة وانا لنرى ابا بكر احق الناس بها بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه لصاحب الغار وثاني
اثنين وانا لنعرف له شرفه وسنه ولقد امره رسول الله صلى
الله عليه وسلم ان يصلي بالناس وهو حي انتهى ما نقله ابن
عقبة وتخلف علي رضي الله تعالى عنه ومن تخلف عن البيعة
ثم مبايعتهم ليس قادحا في الاجماع وغاية الامر انه راجع رأيه
فظهر له الحق فبايعه ومن تخلف معه كذلك رضي الله عنهم

اجمعين

اجمعين الاصل الثاني فضل الصحابة الاربعة الخلفاء على حسب
ترتيبهم في الخلافة ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله تعالى
عنهم اذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله تعالى وذلك
لا يطلع عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم باطلاع الله سبحانه
وقد ورد عنه ثناؤه عليهم كلهم ولا يتحقق ادراك حقيقة
تفضيله عليه الصلاة والسلام لبعضهم على بعض انه لم يكن دليل
سمعي يصل الينا قطعي في دلالته وسنده الا المشاهدون لذلك
الزمان يعني زمان الوحي والتنزيل واحوال النبي صلى الله عليه
وسلم معهم واحوالهم معه لظهور قرائن الاحوال الدالة
على التفضيل لهم دون من لم يشهد ذلك ولكن قد وصل الينا
سمعيات تثبت ذلك التفضيل لنا صريحا في بعضها ودلالة
واستنباطا في بعض كما في صحيح البخاري بل في الصحيحين
من حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه حين سأله اي حين
سأل عمرو النبي صلى ~~الله عليه وسلم عليه الصلاة والسلام~~ عليه الصلاة والسلام
فقال من احب الناس اليك من الرجال فقال ابوها يعني
عائشة رضي الله عنها وهذا اختصار للحديث ولفظه في الصحيح
قلت اي الناس احب اليك قال عائشة فقلت من الرجال
فقال ابوها ثم من قال عمر بن الخطاب فعد رجالا وفي
رواية لست اسألك عن اهلك انما اسألك عن اصحابك
وللتقديم في الصلاة على ما قدمنا مع ان الاتفاق واقع
على ان السنة ان يقدم على القوم افضلهم علما وقراءة
وخلقا وورعا فثبت بمجموع ما ذكر انه كان افضل الصحابة
رضي الله عنهم وصح من حديث ابن عمر في صحيح البخاري
قال كنا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نعدل بابي بكر احدا
ثم عمر ثم عثمان ثم نترك اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لا نفاضل

بينهم وفي رواية للبخاري كنا نخير بين الناس في زمان
رسول الله صلى الله عليه وسلم فنخير ابا بكر ثم عمر ثم عثمان
وفي رواية لابي داود كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه
وسلم حي افضل امة النبي بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان زاد
الطبراني فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره
وصح فيه اي في صحيح البخاري ايضا من حديث محمد بن الحنفية
قلت لابي يعني عليا رضي الله تعالى عنه اي الناس خير بعد رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت
ان يقول عثمان ثم قلت ثم انت قال ما انا الا واحد من
المسلمين فهذا علي نفسه رضي الله تعالى عنه مصرح بان ابا
بكر افضل الناس اي بعد النبيين واما ذكرنا ما ذكرنا وهو
الاول والثاني تفضيل ابي بكر وحده على الكل وفي بعضه
وهو الثالث والرابع ترتيب الثلاثة في الفضل ولما اجمعوا
يعني الصحابة رضي الله تعالى عنهم على تقديم علي بعدهم
اي بعد الثلاثة ابي بكر وعمر وعثمان دل اجماعهم على انه
كان افضل من بحضرته من الصحابة اي من كان موجودا منهم
وقت تقديمه وكان منهم اي ممن الذي بحضرته الزبير وطلحة
من العشرة المبشرين بالجنة وانما لم يذكر سعيد بن ابي وقاص
ولا سعيد بن زيد مع وجودهما اذ ذاك لان طلحة والزبير
كان لهما من التقدم على غيرهما ما اقتضى ان عرضت عليهما
المبايعة بعد مقتل عثمان رضي الله عنهم اجمعين فثبت
بذلك انه كان افضل الخلق بعد الثلاثة والخلق عام اريد
به خاص وهو من عدا النبيين كما لا يخفى وينبه عليه قوله بعد
الثلاثة وفي الاستدلال بعد هذا بحث من وجهين احدهما
انه لا يلزم من مجرد اجماعهم على تقديمه في عقد الامامة ان يكون

افضل

افضل الخلق لجواز عقد الامامة للمفضول مع وجود الفاضل
لمصلحة مقتضية الثاني انه لا يلزم من كونه افضل من بحضرته ان
يكون افضل الخلق ممن بحضرته ومن غاب عنه او تقدمت وفاته
على الاجماع المذكور كابي عبيدة بن الجراح وحمزة والعباس
وفاطمة نعم اذا انضم الى ذلك الاجماع على انه افضل من عدا الثلاثة
من الخلق تمت ذلك وثبت افضليته عليهم بادلة السمع هذا
كما ذكرنا واعتقاد اهل السنة والجماعة تزكية جميع الصحابة
رضي الله عنهم وجوبا باثبات العدالة لكل منهم والكف عن الطعن
فيهم والثناء عليهم كما اثنى الله سبحانه وتعالى عليهم اذ قال كنتم
خير امة اخرجت للناس وقال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس وسطا اي عدولا خيارا والصحابة
هم المشافهون بهذا الخطاب على لسان النبي صلى الله عليه وسلم
حقيقة وقال تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه
نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم وقال تعالى محمد رسول الله
والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا
يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقال تعالى لقد رضي الله عن
المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وكذا اي وكما اثنى الله عليهم
اثنى عليهم رسوله صلى الله عليه وسلم روي عنه صلى الله عليه وسلم
انه قال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم رواه الدار ى
وابن عدي وغيرهما وانه صلى الله عليه وسلم قال لو انفق احدهم
كذا في نسخ المتن والذي في الصحيحين لا تسبوا اصحابي
فلو ان احدا انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه
وفي رواية لهما فان احدكم بكاف الخطاب وفي رواية للترمذي
لو انفق احدكم الحديث والنصيف بفتح النون لغة في النصف
وقال صلى الله عليه وسلم خير القرون قرني ثم الذين يلونهم

اخرجه الشيخان وقال صلى الله عليه وسلم الله الله في اصحابي
لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم
فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد
اذى الله ورسوله ومن اذى الله يوشك ان ياخذه اخرجه
الترمذي ولنا على هذا الحديث كتابة مختصرة وما جرى
بين معاوية وعلي رضي الله عنهما من الحروب بسبب طلب
تسليم قتلة عثمان رضي الله عنه لمعاوية ومن معه لما بينهما
من بنوة العمومة كان مبنيا على الاجتهاد من كل منهما لا امتناعه
من معاوية رضي الله عنه في الامامة اذ ظن علي رضي الله عنه
ان تسليم قتلة عثمان على الفور مع كثرة عشايرهم واختلاطهم
بالعسكر يودي الى اضطراب امر الامامة العظمى التي بها انتظام
كلمة اهل الاسلام خصوصا في بدايتها قبل استحكام الامر فيها
فراى التاخير اي تاخير تسليمهم اصوب الى ان يتحقق
التمكن منه ويلتقطهم اولا فاولا فان بعضهم عزم على الخروج
على علي وقتله كما نادى يوم الجمل بان يخرج عنه قتلة عثمان
على ما نقل في القصة من كلام الاشتر النخعي ان صح ذلك
والله اعلم اصحيح هو ام لا وقد كان الذين تمالوا على قتل
عثمان رضي الله عنه وحصره جموعا جمع من اهل مصر قيل انهم
خمسماية الف وقيل سبعماية وقيل خمسماية وجمع من
الكوفة وجمع من البصرة قدموا كلهم المدينة وجرى منهم ما جرى
بل قد ورد انهم هم وعشايرهم نحو من عشرة الاف فهذا هو
الحامل لعلي رضي الله عنه على الكف عن التسليم او امر اخر وهو
انه يعني عليا رضي الله عنه راى انهم اي قتلة عثمان رضي
الله عنه بغاة جمع باغ اتوا ما اتوا من القتل عن تاويل
فاسد استحلوا به دم عثمان رضي الله عنه لانكارهم عليه

طهم

الاشتر النخعي

امورا

٨٩

امورا ظنوا انها مبيحة لما فعلوه خطا وجهلا منهم كجعله مروان
ابن الحكم بن عمه كاتبا له ورده الى المدينة بعد ان طرده النبي
صلى الله عليه وسلم منها وتقديمه اقاربه في ولاية الاعمال والباغي
اذا انقاد الى الامام العدل لا يوخذ بما اتلف من نفس ومال من دم
كما هو راي احد قولي ابي حنيفة رضي الله عنه وغيره وهو المرجح من قولي
ان يعني لكن فيما اتلفوه في حال القتال بسبب القتال دون
ما اتلفوه لا في القتال او في القتال لا بسببه فانهم ضامنون
له فهذا ان يرجح لما ذهب اليه علي رضي الله عنه والاوجه
منهما هو الاول لذهاب كثير من العلماء رحمهم الله تعالى الى ان
قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل هم ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد
بشبهتهم ولانهم اصروا على الباطل بعد كشف الشبهة وايضاح
الحق لهم فليس كل من انتحل شبهة صار مجتهدا اذ الشبهة تعرض
للقاصر عن درجة الاجتهاد وهذا لا يتمشى على مذهب الامام
ان فيمن اذ من له شوكة دون تاويل حكمهم حكم البغاة في
عدم الضمان على التفصيل السابق ثم لم يكن قتل السيد عثمان
في قتاله فانه لم يقاتل بل نهى عن القتال فانه قال لما هم
ابو هريرة بالقتال لعزمت عليك يا ابا هريرة الا رميت بسيفك
فانما تراد نفسي وساقي المسلمين بنفسي رواه ابو سعيد
المقبري عن ابي هريرة كما ذكره صاحب الاستيعاب هذا كما
ذكرناه واعلم انه قد اتفق اهل الحق وهم اهل السنة
والجماعة رضي الله عنهم على ان معاوية ايام خلافة علي
رضي الله عنهما من الملوك لا من الخلفاء واختلف مشايخنا في
امامته اي امامة معاوية بعد وفاة علي رضي الله عنهما فقال
بعضهم صار اماما لانعقاد له البيعة وقيل لا اي لم يصر اماما
لقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدي ثلاثون ثم تصير

ملكا عضوضا كذا اورده المص والعضوض فسره الازهرى
فى تهذيب اللغة بانه الذى فيه عسف وظلم كانه يعض على
الرعايا والحديث فى السنن رواه ابو داود والترمذى
والنسائى بغير هذا اللفظ واقرب الالفاظ اليه لفظ
رواية الترمذى من حديث سفينة قال سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول الخلافة بعدى ثلاثون سنة
ثم تكون ملكا وقد انقضت الثلاثون بوفاة الامام
على رضى الله عنه وهذا تقريب فان عليا رضى الله عنه
توفى فى شهر رمضان سنة اربعين من الهجرة والاكثر
على انه فى سابع عشره ووفاة النبى صلى الله عليه وسلم
سنة احدى عشرة فى ربيع الاول والاكثر على انه فى
ثانى عشره فبينهما دون الثلاثين بنحو نصف سنة
وتمت ثلاثين بمدة خلافة الحسن بن على رضى الله عنهما
وينبغى ان يحمل قول من قال بامامته اى معاوية بعد وفاة على
اما بعده اى بعد زمن وفاة على رضى الله عنه بقليل هو نحو
نصف سنة كما ذكرنا وذلك عند تسليم الحسن الامر له اى
اى لمعاوية وقصة تسليمه له فى صحيح البخارى عن الحسن
البصرى رضى الله عنه قال استقبل والله الحسن بن معاوية
بكتائب امثال الجبال فقال عمرو بن العاص لمعاوية انى
لارى كتائب لا تولى حتى تقتل اقرانها فقال له معاوية وكان
والله خير الرجلين اى عمرو ان قتل هؤلاء هؤلاء وهؤلاء هؤلاء
من لى بامور المسلمين من لى بنسائهم من لى بضيعتهم فبعث
اليه رجلين من قريش من بنى عبد شمس عبد الرحمن بن سمرة
وعبد الرحمن بن عامر فقال اذهبا الى هذا الرجل فاعرضا
عليه وقولا له واطلبا اليه فدخلا عليه وتكلما وقالا له وطلبا

اليه

اليه فقال لهم الحسن بن على انا بنو عبد المطلب قد اصبنا
من هذا المال وان هذه الامة قد عاثت فى دمائها قالا فانه
يعرض عليك كذا وكذا ويطلب اليك ويسالك قال فمن لى
بهذا قالا نحن لك به فما سالهما شيئا الا قالا نحن لك به فصالحه
قال الحسن اى البصرى ولقد سمعت ابا بكرة يقول رايت
رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر والحسن بن على الى جنبه
وهو يقبل على الناس مرة وعليه اخرى ويقول ان ابنى هذا
سيد ولعل الله ان يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين
وجه قول المانعين لامامة معاوية بعد تسليمه اى بعد
تسليم الحسن الامر اليه ان تسليمه اى الحسن ما كان الا ضرورة
عدم تسليمه هو للحسن وقصده القتال والسفك ان لم
يسلم الحسن ولم ير الحسن ذلك اى لم يكن رايه القتال والسفك
فترك الامر له صونا لدماء المسلمين هذا تمام الكلام فى ولاية
معاوية رضى الله تعالى عنه وقد اختلف فى اكفار يزيد ابنه
قيل نعم لما وقع منه من الاجترا على الذرية الطاهرة كالامر بقتل
الحسين وما جرى مما ينبو عن سماعه الطبع ويصم لذكره السمع
وقيل لا اذ لم يثبت لنا عنه تلك الاسباب الموجبة للكفر
وحقيقة الامر اى الطريقة الثابتة القويمة فى شانه التوقف
فيه ورجع امره الى الله سبحانه لانه عالم الخفيات والمطلع على
مكنونات السرائر وهواجس الضمائر فلا يتعرض لتكفيره اصلا
وهذا هو الاسلم والله سبحانه وتعالى اعلم الاصل التاسع
شرط الامام بعد الاسلام امور خمسة الذكورة والورع والعلم
والكفاءة وقد اخل المص باشتراط التكليف والحرية وكانه تركه
لظهور انه لا تصح امامة الصبى والمجنون لقصور كل منهما عن تدبير
نفسه فكيف تدبير الامور العامة ولا امامة العبد لانه مستغرق

الاوفات بحقوق السيد محتقر فى اعين الناس لا يهاب ولا يمتثل امره واشتراط الذكورة لبيان ان امامة المراة لاتنفع اذ النسا ناقصات عقل ودين كما ثبت فى الحديث الصحيح ممنوعات من الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب واما الورع فقد تبع المص فى التعبير حجة الاسلام ومراد حجة الاسلام به هنا العدالة وهى عبر الاكثر وهى المرتبة الاولى من مراتب الورع لان حجة الاسلام جعل فى الاحيا الورع اربع مراتب منتهى ترك ما يوجب اقتحامه وصف الفسق واما المراتب الثلاث الاخرى فليس شى منها مراد اهنا فلا ضرورة بنا الى سردها ومحلها من كتاب الاحيا معروف والمقصود هنا الاحتراز عن الفاسق لانه ربما اتبع هواه فى حكمه وصرف اموال بيت المال بحسب اغراضه فتضيع الحقوق واما العلم فالمص تابع لحجة الاسلام ايضا فى التعبير به لكن كلامه فيما بعد يدل على الاكتفا بما يعلم المقلد فى الفروع واصول الفقه وليس ذلك مراد حجة الاسلام انما مراده علم المجتهد كما يدل عليه فى الفقهيات وفى كتاب الاقتصاد وسياتى توجيهه واما الكفاة فالاحتراز بها عن العجز والظاهر انها اعم من الشجاعة اذ المراد بها القدرة على القيام بامور الامامة فلذلك تنتظم اى تتناول كونه ذا راى بان يكون له بصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور وذا شجاعة اى قوة قلب كى لا يجبن عن الاقتصاص من الجناة واقامة الحدود على الزناة والسراق ونحوهم ولا عن الحروب الواجبة وجوب عينا او وجوب كفاية وتجهيز الجيوش لقتال العدو وهذا الشرط يعنى الشجاعة مما شرطه الجمهور ونسبة قرشى هو الشرط الخامس اى يشترط كونه من اولاد النضر بن كنانة

المرتبة الأولى منها صح

لان النضر جامع انساب قريش اليه تنتهى خلافا لكثير من المعتزلة فى قولهم بعدم اشتراطه لنا قوله تعالى صلى الله عليه وسلم الايمة من قريش رواه النساى وقدمنا تخريجه وقوله صلى الله عليه وسلم الناس تبع لقريش اخرجه الشيخان وفى البخارى من حديث معاوية ان هذا الامر فى قريش وتمسك المانعون لاشتراطه بقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخارى اسمع واطع وان عبدا حبشيا كان راسه زبيبة واجيب بحمله على من ينصبه الامام اميرا على سرية او غيرها دفعا للتعارض بين الادلة ولان الامام لا يكون عبدا بالاجماع ولم يذكر المصنف ولا حجة الاسلام فى عقايده اشتراط كونه سميعا بصيرا ناطقا ولا بد منه ولا يشترط كونه اى الامام هاشميا اى من ولد هاشم بن عبد مناف جد ابى النبى صلى الله عليه وسلم لانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم ولا كونه معصوما خلافا للروافض فى اشتراطهما ولا منهمك لهم فيهما وزاد كثير من العلما الاجتهاد فى الاصول اى اصول الدين واصول الفقه وفى الفروع وهو مراد حجة الاسلام بالعلم كما قدمنا ليتمكن بذلك من اقامة الحجج وحل الشبه فى العقايد الدينية ويستقل بالفتوى فى النوازل واحكام الوقايع نصا واستنباطا لان مقاصد الامامة حفظ العقايد وفصل الحكومات ورفع الخصومات وقيل لا يشترط الاجتهاد ولا الشجاعة لندرة اجتماع هذه الامور فى واحد ولون القدرة مضمونة ويمكن تفويض مقتضيات الشجاعة اى الامور التى تقتضى كون الامام شجاعا من الاقتصاص واقامة الحدود وبعث الجيوش الى العدو لتفويض الحكم لغيره او ان يحكم بما الاستفتا للعلما وعند الحنفية ليست العدالة شرطا للصحة اى لصحة الولاية فيصح تقليد الفاسق

حسب هو ان سيد صلى الله عليه وسلم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ابن هاشم بن عبد مناف بن قصى ابن كلاب ابن مره بن كعب ابن لوى بن فهر بن مالك بن النضر ابن كنانة بن خزيمة بن مدركة ابن الياس بن مضر بن نزار ابن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بنى هاشم لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر الصديق واسمه عبد الله وقيل اسمه عتيق هو تيمى قرشى لانه ابن ابى قحافة عثمان بن عمرو ابن كعب بن سعد بن تيم بن مره فيجتمع مع النبى صلى الله عليه وسلم فى مره وعمر يجتمع مع النبى صلى الله عليه وسلم فى كعب بن لوى لانه عمر بن الخطاب بن نفيل ابن عبد العزى بن رياح بن عبد الله ابن قرط بن رزاح بن عدى بن كعب ابن لوى وعثمان يجتمع مع النبى صلى الله عليه وسلم فى عبد مناف لانه عثمان بن عفان بن ابى العاص ابن امية بن عبد شمس بن عبد مناف وعلى يجتمع مع النبى صلى الله عليه وسلم فى عبد المطلب لانه على بن ابى طالب بن عبد المطلب صح

فود

الامامة عندهم مع الكراهة واذا فقد الانسان الامامة حال
كونه عدلا ثم جار في الحكم وفسق بذلك او غيره لا ينعزل ولكن
يستحق العزل ان لم يستلزم عزله فتنة ويجب ان يدعى له
بالصلاح ونحوه ولا يجب الخروج عليه كذا نقل الحنفية
عن ابي حنيفة وكلمتهم قاطبة متفقة في توجيهه على ان
وجهه هو ان الصحابة رضي الله عنهم صلوا خلف بني امية
وقبلوا الولاية عنهم فقد صلى غير واحد من الصحابة خلف
مروان بن الحكم وروى البخاري في تاريخه عن عبد الكريم
البكاء قال ادركت عشرة من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
يصلون خلف ائمة الجور وفي هذا التوجيه نظر ظاهر اذ لا يخفى
ان اولئك البعض من بني امية كانوا ملوكا تغلبوا على الامر
والمتغلب تصح منه هذه الامور اه وولاية القضاء والامارة
والحكم بالاستفتاء ونحوه للضرورة وليس من شرط صحة
الصلاة خلف امام عدالته فقد روى ابو داود من حديث
ابي هريرة يرفعه الجهاد واجب عليكم مع كل امير برا كان
او فاجرا والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برا كان او
فاجرا وان عمل الكبائر وصار الحال عند التغلب كانه لو لم
يوجد قرشي عدل او وجد قرشي عدل ولم يقدر اي لم
توجد قدرة على توليته لغلبة الجورة على الامراء حكم
في كل من الصورتين بصحة ولاية من ليس بقرشي ومن
ليس بعدل للضرورة والا لتعطلت الامة في فصل الخصومات
ونكاح من لا ولي لها وجهاد الكفار وغير ذلك واذا اوجدت
الشروط في جماعة بحيث يصلح كل منهم للامامة فالاولى
بالولاية افضلهم فان ولي المفضول مع وجود الافضل
صحت امامته لان عمر رضي الله عنه لما حضرته الوفاة جعل

الامر

الامر شورى في الستة عثمان وعلي وطلحة والزبير
وسعد بن ابي وقاص وعبد الرحمن بن عوف اي تولي
الامامة ايهم كان ولم يكونوا سوا في الفضل للاتفاق
على ان عليا وعثمان افضل من الاربعة الاخرين واختلف
اهل السنة بين علي وعثمان فتوقف بعضهم وروى
التوقف عن الامام مالك حكى ابو عبد الله المازري عن
المدونة ان مالكا رحمه الله تعالى سئل اي الناس افضل
بعد نبيهم فقال ابو بكر ثم قال او في ذلك شك ثم
قال قيل له فعلي وعثمان قال ما ادركت احدا ممن اقتدي
به يفضل احدهما على صاحبه وحكى القاضي عياض قولا
ان مالكا رجع عن الوقف الى تفضيل عثمان قال القرطبي
وهو الاصح ان شاء الله تعالى وقد مال الى التوقف
بينهما ايضا امام الحرمين فقال الغالب على الظن ان
ابا بكر افضل ثم عمر وتتعارض الظنون في عثمان وعلي
انتهى وهو ميل منه الى ان الحكم في التفضيل ظني واليه
ذهب القاضي ابو بكر لكنه خلاف ما مال اليه الاشعري
وخلاف ما يقتضيه قول مالك ال بنه او في ذلك
شك وجزم اخرون هم اهل الكوفة ومنهم سفيان
الثوري بتفضيل علي على عثمان والاكثر على تفضيل
عثمان كما حكاه عنهم الخطابي وغيره واليه ذهب الشافعي
واحمد وهو مشهور عن مالك فعلم من جعل الامر على التخيير
بين ولاية مفضول وفاضل ومن القول بالتوقف هـ
والقول بتفضيل علي ان الافضلية مطلقا ليست الا
شرط الكمال في متولي الامامة لا شرط الصحة ولايتها
والتعبير بشرط الكمال انما هو متعارف للحنفية لا للاشعرية

ولا يولى الامامة اكثر من واحد لقوله صلى الله عليه وسلم
اذا بويع لخليفتين فاقتلوا الاخر منهما رواه مسلم
من حديث ابي سعيد الخدري والامر بقتله محمول
كما صرح به العلماء على ما اذا لم يندفع الا بالقتل فانه
اذا اصر على الخلاف كان باغيا فاذا لم يندفع الا بالقتل
قتل والمعنى في امتناع تعدد الامام انه منافٍ لمقصود الامامة
من اتحاد كلمة اهل الاسلام واندفاع الفتن وان التعدد
يقتضي لزوم امتثال الاحكام متضادة قال حجة
الاسلام الغزالي فان ولي عدد موصوفون وعبارة الحجة
عدة من الموصوفين بهذه الصفات فالامام من انعقدت
له البيعة من الاكثر وعبارته من اكثر الخلق والمخالف للاكثر
باغ يجب رده الى الانقياد الى الحق انتهى وكلام غيره من
اهل السنة مقتضاه اعتبار السبق فقط فاذا بايع الاول
ذا اهلية اولا ثم بايع الاكثر غيره فالثاني يجب رده والامام
هو الاول ويمكن تاويل كلام غيره من اهل السنة بان المراد
باجتماع العدة اجتماعهم في الوجود لا في عقد الولاية
لكل منهم ويكون قوله فالامام من انعقدت له البيعة
من اكثر الخلق جريا على ما هو العادة الغالبة فلا مفهوم
له وبالله التوفيق وثبت عقد الامامة باحد امرين
اما باستخلاف الخليفة اياه كما فعل ابو بكر الصديق رضي
الله عنه حيث استخلف عمر رضي الله عنه واجماع الصحابة
على خلافته بذلك اجماع على صحة الاستخلاف واما ببيعة
من تعتبر بيعته من اهل الحل والعقد ولا يشترط بيعة
جميعهم ولا عدد محدود بل يكفي بيعة جماعة من العلماء وجماعة
من اهل الراي والتدبير وعند الشيخ ابي الحسن الاشعري

رحمه

رحمه الله تعالى يكفي الواحد من العلماء المشهورين من اولي
الراي فاذا بايع انعقدت فقد قال عمر لابي عبيدة ابسط
يدك ابايعك فقال اتقول هذا وابو بكر حاضر
فبايع ابا بكر رضي الله تعالى عنهم ولم يتوقف ابو بكر الى انتشار
الاخبار في الاقطار ولم ينكر عليه وبايع عبد الرحمن
ابن عوف عثمان فتبعه بقية اهل الشورى وغيرهم
وانما يكتفي بالواحد الموصوف بما مر بشرط كون
اي عقد البيعة منه بشهود اي بحضورهم لدفع الانكار
اي انكار الانعقاد ان وقع بان ينكر الطائفة وقوعه
او بان ينكر انسان اخر انعقاده ويدعي انه عقد لغيره
سرا عقدا متقدما على هذا العقد وبهذا البيان خاصة
صور صاحب المقاصد والمواقف الانكار وشرط المعتزلة
خمسة كل منهم اهل للامامة اخذا من جعل عمر الامر شورى بين
ستة فبايع الخمسة منهم السادس وذكر بعض الحنفية اشتراط
مبايعة جماعة دون عدد مخصوص فلم يكتف بالواحد الاصل
الثاني لو تعذر وجود العلم والعدالة فيمن تصدى للامامة
بان يغلب عليها جاهل بالاحكام او فاسق وكان في صرفه
عنها اثارة فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد امامته كما قدمنا
في الاصل الثاني كيلا نكون بصرفنا اياه اثارة الفتنة
التي لا تطاق كمن يبني قصرا ويهدم مصرا واذا قضينا بنفوذ
قضايا اهل البغي اي اقضيته قضاتهم في بلادهم التي غلبوا
عليها لمسيس الحاجة اي حاجتهم الى تنفيذها فكيف لا نقضي
بصحة الامامة مع فقد الشروط عند لزوم الضرر العام
بتقدير عدمها اي الامامة بان لم نحكم بالانعقاد فيبقى الناس
فوضى لا امام لهم وتكون اقضيتهم فاسدة بناء على عدم صحة

تولية القضا واذا انقلب اخر فانه للشروط على ذلك المتغلب
اولا وفقد مكانه فهو المنعزل الاول وصار الثاني اماما
ويجب طاعة الامام عادلا كان او جايرا اذا لم يخالف الشرع
لحديث مسلم من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة
جاهلية وحديث الصحيحين من كره من اميره شيا فليصبر
فانه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية وحديث
مسلم من ولي عليه وال فراه ياتي شيا من معصية الله فليكره ما
ياتيه من معصية الله ولا ينزعن يدا من طاعة واما اذا خالف
الشرع فلا طاعة لمخلوق في معصية الله عز وجل كما ورد
به الحديث في الصحيحين بلفظ لا طاعة في معصية الله انما
الطاعة في المعروف وفي البخاري والسنن الاربعة بلفظ
السمع والطاعة على المرء المسلم فيما احب وكره ما لم يومر
بمعصية فاذا امر بمعصية فلا سمع ولا طاعة وهذا تمام الاركان
الاربعة الحاوية للاصول الاربعين والله سبحانه ولي التوفيق
الخاتمة في بحث الايمان والنظر فيه في مواضع ثلاثة
في مفهومه وفي متعلقه وفي حكمه اما النظر الاول ففي مفهوم
الايمان لغة وشرعا اما مفهومه لغة فهو التصديق مطلقا
كما سيذكره المص فيما بعد وهمزة امن للتعدية او الصيرورة
فعلى الاول كان المصدق جعل الغير امنا من تكذيبه وعلى
الثاني كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذبا وباعتبار
تضمنه معنى الاقرار والاعتراف يعدى بالبا كما في قوله
تعالى امن الرسول بما انزل اليه وباعتبار تضمنه معنى
الاذعان والقبول يعدى باللام ومنه فامن له لوط والحكم
الواحد يقع تعليقه بمتعلقات متعددة باعتبارات
مختلفة مثل امنت بالله اي بانه واحد متصف بكل كمال

منزه

كمال منزه عن كل وصف لا كمال فيه وامنت بالرسول اي بانه
مبعوث من الله صادق فيما اخبر به وامنت بالملايكة اي بانهم
عباد الله المكرمون المعصومون وامنت بالملايكة بانهم عباد
الله بكتب الله اي بانها منزلة من عنده وكل ما تضمنته
حق وصدق واما مفهومه شرعا ففيه اقوال
حكى المص منها اربعة فالاول انه تصديق خاص بينه بقوله
فقيل الايمان هو التصديق بالقلب فقط اي قبول
القلب واذعانه لما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى
الله عليه وسلم بحيث تعلمه العامة من غير افتقار الى
نظر واستدلال كالوحدانية والنبوة والبعث والجزا
ووجوب الصلاة والزكاة وحرمة الخمر ونحوها ويكفي
الاجمال فيما يلاحظ اجمالا كالايمان بالملايكة والكتب
والرسل ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا كجبريل
وميكاييل وموسى وعيسى والتوراة والانجيل حتى ان
من لم يصدق بواحد معين منها كافر والقول بان
مسمى الايمان هذا التصديق فقط هو المختار عند
جمهور الاشاعرة وبه قال الماتريدي وقوله او مع الطاعة
هو حكاية للقول الثاني وهو ان مسمى الايمان تصديق
القلب والاقرار باللسان وعمل ساير الجوارح فماهيته
على هذا مركبة من امور ثلاثة اقرار باللسان وتصديق
بالجنان وعمل بالاركان فمن اخل بشي منها فهو كافر وهذا
قول الخوارج ولذا كفروا بالذنب فقالوا ان مرتكبه
مطلقا كافر لانتفا جز الماهية والذنوب عندهم كباير
كلها وتعليلهم بانتفا جز الماهية مبني على انه لا واسطة
بين الايمان والكفر اما على ما ذهب اليه المعتزلة من اثبات

الواسطة فلا يلزم عندهم من انتفاء الاسلام ثبوت
الكفر وان وافقوا الخوارج في اعتبار الاعمال فانهم يخالفونهم
من وجهين احدهما ان المعتزلة يقسمون الذنوب الى
كبائر وصغائر وارتكاب الكبيرة عندهم فسق والفاسق
عندهم ليس بمؤمن ولا كافر بل منزلة بين المنزلتين
والثاني ان الطاعات عند الخوارج جزء فرضا كانت او
نفلا وعندنا وعند المعتزلة الطاعات شرط لصحة الايمان
كما سياتي بعد ثم اختلفوا فقال العلاف وعبد الجبار
الشرط الطاعات فرضا كانت او نفلا والجبائي وابنه واكثر
معتزلة البصرة الشرط هو الطاعات المفترضة من الافعال
والتروك دون النوافل وقوله او باللسان عطف
على قوله بالقلب وهو حكاية للقول الثالث وهو ان
الايمان التصديق باللسان فقط اي الاقرار بحقية
ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم بان ياتي بكلمتي
الشهادة وهذا هو قول الكرامية قالوا فان طابق
تصديق اللسان تصديق القلب فهو مؤمن ناج
والا اي وان لم يطابقه فهو مؤمن مخلد في النار فليس للكرامية
كبير خلاف في المعنى وقوله او بالقلب واللسان حكاية
للقول الرابع وهو ان الايمان تصديق بالقلب واللسان
معا ويعبر عنه بانه تصديق بالجنان واقرار باللسان
وهو منقول عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى ومشهور عن
اصحابه وعن بعض المحققين والتصديق كما يكون
بالقلب بمعنى اذعانه وقبوله لما انكشف له يكون باللسان
بان يقر بالوحدانية وحقيقة الرسالة واذا كان مفهوم
الايمان مركبا من التصديقين فيكون كل منهما اي من

التصديق القلبي والتصديق اللساني ركنا في ايمان
اي في مفهوم الايمان فلا يثبت الايمان الا بهما الا عند
العجز عن النطق به اللسان فان الايمان يثبت بتصديق
القلب فقط في حقه فالتصديق ركن لا يحتمل السقوط
اصلا والاقرار قد يحتمله وذلك في حق العاجز عن
النطق والمكره وكذا اي وكما هو منقول عن ابي حنيفة
ومشهور عمن ذكر الاحتياط واقع عليه فيصدق ان يقال
ان جعل الاقرار باللسان ركنا من الايمان هو
الاحتياط بالنسبة الى جعله شرطا خارجا عن حقيقة
الايمان والنصوص الدالة عليه اي على كونه ركنا وذكرا
اي ذكر هؤلاء القائلون بكون الاقرار ركنا من النصوص
ما نقلت به الكرامية لقولهم السابق ذكره من نحو قوله
عليه الصلاة والسلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله فمن قال لا اله الا الله فقد عصم مني نفسه
وماله الا بحقه وحسابه على الله تعالى اخرجه الشيخان
وفي رواية لهما حتى يشهدوا ان لا اله الا الله ويؤمنوا
بي وبما جئت به فاذا فعلوا ذلك عصموا الحديث وفي
رواية لابي داود والترمذي امرت ان اقاتل الناس حتى
يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم
واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله الا ان ابا داود
قال منعوا بدل عصموا ومن نحو قوله تعالى من كفر بالله
من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الاية
جعل المتكلم كافرا مع ان قلبه مطمئن بالايمان ولكن عفي
عنه للاكراه وانما كان كافرا باعتبار اللسان حيث نطق
بالكفر يكون مؤمنا باعتباره اي اللسان ايضا لاتحاد

مورد الايمان والكفر اي محل ورودهما اذ لا قائل
بنفي مورد منهما وصرح في الاية السابق ذكرها باثبات
الايمان للقلب وباثبات الكفر ايضا له بقوله في اثبات
الايمان وقلبه مطمئن بالايمان وبقوله في اثبات الكفر
له ولكن من شرح بالكفر صدرا فان الصدر محل القلب والقلب
هو المراد منه وهو اي اثبات كل من الايمان والكفر للقلب
محل اتفاق بين الفريقين الاشاعرة والحنفية فوجب
كون الايمان بهما اي القلب واللسان لما مر من الدلالة
على كون كل منهما موردا له وهو الاحتياط كما لا يخفى بيانه
ويجاب من طرف جمهور الاشاعرة عن الحديث بان معناه
ان قول لا اله الا الله شرط لاجراء احكام الاسلام حيث
رتب فيه على القول الكف عن الدم والمال لا النجاة في
الآخرة الذي هو محل النزاع وعن الاية بانها دالة على
انه لا اثر للسان في النجاة في الآخرة كما يشهد له
قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار
حيث وصفهم باقبح انواع الكفر مع تصديقهم باللسان
على ان من محققي الحنفية من وافق الاشاعرة كما نبه
عليه المص بقوله الا ان قول صاحب العمدة وهو كما مر
ابو البركات عبد الله بن محمد بن محمود النسفي منهم اي
من الحنفية الايمان هو التصديق لمن صدق الرسول
صلى الله عليه وسلم فيما جاء به من الله فهو مؤمن فيما بينه
وبين الله تعالى والاقرار شرط اجراء الاحكام هو اي قول
صاحب العمدة بعينه القول المختار عند الاشاعرة.
تبع فيه صاحب العمدة ابا منصور الماتريدي والمراد
بالاحكام في قولهم اجراء الاحكام من احكام الدنيا من الصلاة

خلفه

خلفه والصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين وغير ذلك
كعصمة الدم والمال ونكاح المسلمة ونحوها قال في شرح
المقاصد ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض اي لاجراء الاحكام
لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار للامام وغيره من
اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي
مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره واتفق القائلون بعدم
اعتبار الاقرار على انه يلزم المصدق ان يعتقد انه متى
طولب به اتى به فان طولب به فلم يقر به فهو اي كفه عن
الاقرار كفر عناد وهذا ما قالوا ان ترك العناد شرط
وفسروه به اي فسروا ترك العناد بان يعتقد انه
متى طولب بالاقرار اتى به هذا الكلام تفصيلي في ضم
الاقرار الى التصديق ركنا او شرطا واما ضم غيره مما
هو شرط جزما فقد نبه عليه بقوله وبالجملة فقد ضم
الى التصديق بالقلب على القول بانه مسمى الايمان او
الى التصديق بهما اي بالقلب واللسان في تحقق الايمان
واثباته امور رفع بقوله ضم نائبا عن الفاعل الاخلال
بها اي بتلك الامور اخلال بالايمان اتفاقا كترك السجود
للصنم وقتل نبي كذا في نسخ المتن وهو سهو والاليق حذف
الكاف بان يقال وقتل نبي عطفا على السجود اي وكترك
قتل نبي او الاستخفاف به او الاستخفاف بالمصحف والكعبة
ولو عطف الجميع بالواو واعاد الباء في الكعبة ليكون المعنى
وترك الاستخفاف به وترك الاستخفاف بالمصحف
وترك الاستخفاف بالكعبة فيشعر باستقلال ترك
الاستخفاف بكل منها بالحكم لكان اولى وكذا اي وكما مر
من ان ارتكاب احد الامور مخل بالايمان ومرتكبه كافر مخالفة

ما اجمع عليه من امور الدين بعد العلم بانه مجمع عليه وانكار
اى انكار ما اجمع عليه بعد العلم به اى بانه مجمع عليه فقوله
بعد العلم به متعلق بكل من المخالفة والانكار وفيد
الامام النووى انكار المجمع عليه بما اذا كان فيه نص ويشترك
فى معرفته الخاص والعام كانكار ان لبنت الابن السدس
مع بنت الصلب حيث لا عاصب فانه مجمع عليه وفيه نص لكنه
مما يخفى على العوام قال الامام ابو القاسم الاسفراينى
بعد ذكرها اى ذكر الاخلالات السابق ذكرها اذا وجد
ذلك الاخلال دلنا على ان التصديق الذى هو الايمان
مفقود من قلبه الى ان قال يعنى الامام ابا القاسم المشار
اليه لاستحالة ان يقضى الشرع بكفر من معه الايمان لانه
جعل للمصدق ولا يخفى على متامل ان بعض هذه الامور
التى تعد كفرا قد تثبت اى توجد وتتحقق وصاحبها
مصدق بالقلب وانما يصدر عنه لغلبة الهوى فتعريف
الايمان بتصديق القلب فقط غير مانع لصدق التعريف
مع انتفاء الايمان والمقطوع به فى تحقيق معنى الايمان
امور الاول ان الايمان وضع اى موضوع الهى من عقائد
واعمال امر الله سبحانه به عباده اى امرهم بالتلبس به
اعتقادا او عملا ورتب على فعله اى التلبس به لازما
لا يتخلف عنه وذلك اللازم هو ما شا سبحانه من خير
بلا انقضا وهو سعادة الابد ورتب سبحانه على تركه
اى ترك التلبس به ذلك الموضوع ضده وهو ما شا من
شر بلا انقضا وهذا الضد هو شقاوة الابد لازم
الكفر شرعا والامر الثانى ان التصديق بما اخبر به النبى
صلى الله عليه وسلم من انفراد الله تعالى بالالوهية وغيره :

مما

مما اخبر به كالحشر والجزا والجنة والنار اذا كان ذلك التصديق
على سبيل القطع جزء بعض من مفهومه اى مفهوم الايمان فقوله من
مفهومه خبر ان فى عبارته والامر الثالث انه قد اعتبر فى ترتب
لازم الفعل اى التلبس به ذلك الموضوع الذى امر به العباد يعنى
الايمان وجود امور وعدمها اى عدم تلك مترتب ضده ومترتب
بصيغة اسم المفعول والمعنى يترتب الضد الذى هو شر بلا
انقضا على عدم تلك الامور وتلك الامور التى اعتبر وجودها
لترتب ذلك اللازم ويترتب على عدمها هذه كتعظيم الله تعالى
وتعظيم انبيائه وكتبه وبيته المحرم وترك عطف على تعظيم اى
وكترك السجود للصنم ونحوه اى نحو السجود للصنم من الافعال
المكفرة والانقياد عطف على تعظيم اى وكالانقياد وهو
الاستسلام الى قبول اوامره ونواهيه سبحانه وتعالى الذى هو
اى ذلك الاستسلام معنى الاسلام وقد اتفق اهل الحق وهم
من يقال الاشاعرة والحنفية على تلازم الايمان والاسلام بمعنى
انه لا ايمان يعتبر بلا اسلام وعكسه اى لا اسلام يعتبر بدون
ايمان فلا ينفك احدهما عن الاخر فيمكن اعتبار هذه الامور
اى التصديق والاقرار وعدم الاخلال بما ذكر اجزا المفهوم
الايمان فيكون انتفاء ذلك اللازم الذى هو ما شا تعالى من
خير بلا انقضا عند انتفائها لانتفا الايمان بانتفا جزئه
وان وجد جزؤه الذى هو التصديق وغاية ما فيه انه نقل
عن مفهومه اللغوى الذى هو مجرد التصديق الى مجموع اى
امور اعتبرت جملتها ووضع بازائها لفظ الايمان هو اى التصديق
جزء منها اى من تلك الامور التى عبر عنها بقوله ولا باس به اى
بالقول بان الايمان نقل الى مجموع الامور المذكورة وان
كان المختار خلافه كما سيأتى فانا قاطعون بانه لم يبق على :

حاله الاول اذ قد اعتبر الايمان شرعا اي من جهة الشرع وبالاصطلاح
المفهوم منه تصديقا خاصا بعد ذكر كونه لغة لمطلق التصديق
كما سياتي وهو اي التصديق الخاص ما يكون تصديقا بامور
خاصة كالوحدانية والبعث والجزا والرسل والملائكة والكتب
وغيرها من ضروريات الدين بالنسبة الى الايمان واعتبر فيه
شرعا ايضا ان يكون بالغا الى حد العلم اليقيني ايمان المقلد
اي يقينا صحته والاباء وان لم يمنع صحة ايمان المقلد في الجزم
اي فالمعتبر حينئذ في الايمان الجزم الايماني الذي لا يجوز معه
ثبوت النقيض سوا كان لموجب من حس او عقل او عادة وهو
العلم او لا لموجب كاعتقاد المقلد وهو اي الايمان في اللغة
اعم من ذلك لانه التصديق القلبي مطلقا نحو وما من له
لوطا اي صدق وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق في قوله ويمكن
اعتبارها مقابل القول فيما سبق فيمكن اعتبار هذه معطوف ها
عطف جملة على جملة اي ويمكن اعتبار الامور المضمومة الى التصديق
المعتبر معه اجزا للايمان على هذا القول شروطا لاعتبار ه
اي الايمان شرعا وهو القول المقابل له فينتفي ايضا الانتفاء
الايمان مع وجود التصديق بتخليه القلب واللسان اذ الشرط
يلزم من عدمه العدم عدم المشروط ولا يمكن اعتبارها
شرعا شروطا لثبوت اللازم الشرعي فقط اي دون
ملزومه وهو الايمان فينتفي اي فيتفرع على اعتبارها
شروط اللازم دون الملزوم انتفا ذلك اللازم عند انتفائها
مع قيام الايمان الملزوم لان الغرض ان عند انتفائها اي
انتفا تلك الامور يثبت ضد لازم الايمان وهو لازم الكفر على
ما ذكرناه فيما سبق فيثبت ملزومه وهو الكفر اذ الملزوما
اذ اتضاد او لم يكن بينهما واسطة يلزم من ثبوت كل منهما

ثبوت

٩٨

ثبوت ضده المستلزم لثبوت لازم ذلك الضد واعلم ان الاستدلال
الذي به يكتسب التصديق القلبي ليس شرطا لصحة الايمان
على المذهب المختار الذي عليه الفقها وكثير من العلما حتى صححوا
ايمان المقلد ومنعه كثير وهم المعتزلة كما في العمدة والبداية
وغيرهما ونقل المنع عن الشيخ ابي الحسن الاشعري فقال الاستاذ
ابو القاسم القشيري انه افترا عليه وقد اشار المصنف الى تحرير
محل النزاع بقوله وقيل ان يرى محل الخلاف في الايمان بالله تعالى
اذ كلام العوام في الاسواق محشو بالاستدلال بالحوادث
اي بحدوثها عليه اي على وجوده تعالى وعلى صفاته من العلم
والارادة والقدرة وغيرها والتقليد مثلا ان يسمع الناس
يقولون ان للخلق ربا خلقهم وخلق كل شي ويستحق العبادة
عليهم وحده لا شريك له فيجزم بذلك الجزم بمعنى ادراك
هو كما تحسينا لظنهم وتكثيرا بالموحدة اي تعظيما لشانهم
عن الخطا لكثرتهم وتوافقهم على ذلك مع رجاحة عقولهم فاذا
حصل عنده للشخص جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض اي نقيض
ما اخبروا به فقد قام المكلف الذي حصل له ذلك الجزم بالواجب
من الايمان من بيانه اي الذي هو الايمان اذ لم يبق بعد
حصول الجزم المذكور سوى الاستدلال ومقصود الاستدلال
هو حصول ذلك الجزم فاذا حصل المكلف ما هو المقصود
منه اي من الاستدلال فقد تم قيامه بالواجب ومقتضى هذا
التعليل ان لا يكون عاصيا بعدم الاستدلال اي بتركه
لان وجوبه اي الاستدلال انما كان ليحصل ذلك الجزم فاذا
حصل سقط هو اي وجوب الاستدلال الذي هو وسيلة
اذ لا معنى لاستحصال المقصود بالوسيلة بعد حصوله
د ونحو غير ان بعضهم ذكر الاجماع على عصيانه بترك الاستدلال

تة

نجب

فان صح ما نقله هذا البعض من الاجماع فبسبب اى فعصيانه
بسبب ان التقليد عرضة اى لعروض التردد للمقلد بعد جزمه
وذلك بعروضها اى بسبب عروض شبهة له بخلاف الاستدلال
المحصل للجزم فان فيه اى فى الاستدلال حفظ الجزم عن
عروض التردد بعده فقوله ولان عطف على التعليل الذى فى
بقوله اذ لم يبق وهو تعليل لكونه لقيام المقلد بالواجب من الايمان
وهو ان الصحابة رضى الله عنهم كانوا يقبلون ايمان عوام
الامصار التى فتحوها من العجم بيان لقوله عوام حال كون
ايمانهم صادرا تحت السيف ولان حين استدلالا او لموافقة
بعضهم بعضا بان يسلم زعيم منهم مثلا فيوافقه غيره ويجوز
حملهم اياها اى حمل الصحابة عوام الامصار وحمل البعض
السابق بالايمان البعض الموافق له على الاستدلال بعيد
فى بعض الاحوال التى اذا انقلبت يكاد يجزم العقل بعدم
الاستدلال فيها ثم بعد هذا الخلاف فى ماهية الايمان
اختلفوا فى التصديق القائم بالقلب الذى هو جزء مفهوم
ايمان على قول وتمامه اى تمام مفهومه على قول اخر كما سبق
اهو اى التصديق من باب العلوم والمعارف او هو من باب
الكلام النفسى فقيل بالاول وهو انه من باب العلوم والمعارف
ودفع بالقطع بكفر كثير من اهل الكتاب مع علمهم بحقية
رسالته عليه الصلاة والسلام وحقية ما جاء به كما اخبر عنهم
تعالى بقوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون
ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون فى
آى كثيرة كقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به وقوله
تعالى يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله وانتم تشهدون
يا اهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون

الحق

معرضهم

الحق وانتم تعلمون وقوله وبان عطف على قوله بالقطع اى
ودفع ايضا بان الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال
الاختيارية والعلم مما يثبت بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته
على من ادعى النبوة واظهر المعجزة فلزم لنفسه عند ذلك اى
عند وقوع مشاهدته العلم بصدقه ولنفسه مفعول مقدم
للزوم والفاعل هو العلم وذهب امام الحرمين وغيره الى انه
من قبيل الكلام النفسى وعبارته فى الارشاد ثم التصديق
على التحقيق كلام النفس ولكن لا يثبت الا مع العلم فانا اوضحنا
ان كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد انتهى قال صاحب
الغنية اختلف جواب الشيخ ابى الحسن الاشعرى فى معنى
التصديق الذى هو تمام حقيقة الايمان عنده فقال مرة هو
المعرفة بوجوده تعالى والالهية وقدمه وقال مرة التصديق
قول فى النفس غير انه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها وهذا
الثانى قد ارتضاه القاضى ابو بكر الباقلانى فان التصديق
والتكذيب والصدق والكذب بالاقوال اجدر منه بالعلوم
والمعارف ثم يعبر عن تصديق القلب بالمسألة انتهى وظاهر
عبارة الشيخ ابى الحسن المنقول عنه انفا انه اى التصديق
كلام النفس مشروط بالمعرفة يلزم من عدمها عدمه لان الاستسلام
الباطن انما يحصل بعد حصول المعرفة اعنى ادراك مطابقة
دعوى النبى صلى الله عليه وسلم للواقع اى غلبتها للقلب وانكار
منافيها ويحتمل انه اى الايمان هو المجموع المركب من المعرفة
ومن ذلك الكلام النفسى فيكون كل منهما ركنا من الايمان
فلابد فى تحقق الايمان على كلا الاحتمالين فى عبارة الشيخ
ابى الحسن من المعرفة اعنى ادراك مطابقة دعوى النبى للواقع
ومن امر اخر هو الاستسلام الباطن والانقياد لقبول الاوامر

ل

م

والتواضع المستلزم لذلك الاستسلام والانقياد للاجلال
اى لاجلال الله تعالى وعدم الاستخفاف باوامره ونواهيه
وهذا الاستسلام الباطن وبه عبر الحجة فى كلامه على الايمان
والاسلام هو المراد بكلام النفس وانما قلنا انه لا بد مع المعرفة
من الامر الاخر وهو الاستسلام الباطن لما ذكرنا فيما مر من ثبوت
مجرد تلك المعرفة اى الانقياد مع قيام الكفر بمن اتصف بها
كما مر بيانه ومن ثبوت مجرد المعرفة بلا كسب واختيار فيه
وبلا قصد اليه كما مر تمثيله بمن وقعت منه هدنة على من ادعى
النبوة واظهر المعجزة ومع هذا اى مع كونه ثبتت بلا كسب
واختيار فيه وبلا قصد اليه يتعلق ظاهر التكليف به نحو قوله
تعالى فاعلم انه لا اله الا الله والمراد الكسب بفعل اسبابه
من القصد الى النظر فى آثار القدرة الدالة على الوجود والوحدانية
وتوجيه الحواس اليه وترتيب المقدمات الماخوذة من ذلك
على الوجه المؤدى الى المقصود حتى لو وقع العلم لانسان
اتفاقا من غير ترتيب مقدمات احتاج من وقع له ذلك
الى تحصيله اى ذلك العلم مرة اخرى كسبا على ما هو ظاهر كلام
بعضهم كالمولى سعد الدين فى شرح المقاصد فانه قال
ان حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب اى بمباشرة الا
الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه
الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه
الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمامور به يجب ان يكون
من القسم الاول ثم قال لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم
بالقلب سوى الاذعان وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعنى
كون المتكلم صادقا من غير ان يتصور هناك فعل وتاثير
من القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب

والاختيار

والاختيار ومباشرة الاسباب وقد تحصل بدونها فغايته
الامر انه يشترط فيما يعتبر فى الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار
على ما هو قاعدة المامور به انتهى وظاهره كما قال المولف عدم الاكتفا
بحصوله دون كسب وفيه كما قال المولف نظر لان حصول الاستسلام
والانقياد بعد حصول العلم الذى هو حصول المقصود يغنى
عن استحصاله بالتعاطى للوسيلة الموصلة اليه فلا وجه
لعدم الاكتفا بالعلم الوهبى على الوجه اذا اذ احصل كذلك
اى وهبيا كفى ضم ذلك الامر الاخر من الانقياد الباطن اليه
وذلك التكليف الكائن لتعاطى اسباب العلم انما هو لمن لم
يحصل له العلم فاذا حصل هو اى العلم سقط وجوبه لاجله
اى لاجل حصوله لانه لا معنى لتعاطى وسيلة لاجل مقصود هو
موجود حاصل به ونحوه ثم هذا كلام فى مفهوم الاسلام جعل بعض
اهل العلم الاستسلام والانقياد بالباطن الذى هو معنى
الاسلام لغة داخلا فى معنى التصديق وعليه فمفهوم الاسلام
جزء من مفهوم الايمان واطلق بعضهم اى بعض اهل العلم
اسم المرادف على الايمان والاسلام وكانه يعنى صاحب التبصرة
فانه قال الايمان من قبيل الاسماء المترادفة فكل مومن مسلم
وكل مسلم مومن ثم فسر صاحب التبصرة كلامه بما يدل على
تلازم مفهوميهما لا اتحادهما وهو عين ما اختاره المصنف
بقوله والاظهر انهما اى الايمان والاسلام متلازما المفهوم
فلا يكون ايمان فى الخارج معتبرا شرعا بلا اسلام ولا اسلام
معتبرا شرعا بلا ايمان والاظهر ان التصديق قول للنفس
ناشئ عن المعرفة تابع لها كذا فى بعض النسخ بالقطع وفى
بعضها غير المعرفة وهو الملائم لتعليله بعده بقوله لان المفهوم
منه اى من التصديق لغة هو نسبة الصدق باللسان او القلب

او القلب الى القايل وهو فعل لساني او نفساني والمعرفة ليست
فعلا انما هي من قبيل الكيف المقابل لمقولة الفعل فلزم خروج
كل من الانقياد الذي هو الاستسلام ومن المعرفة عن مفهوم
التصديق لغة مع ثبوت اعتبارهما شرعا في الايمان وثبوت
اعتبارهما شرعا في الايمان اما على انهما جزان لمفهومه شرعا او
على انهما شرطان لاعتباره لاجرا احكامه شرعا اي فلا يعتبر شرعا
بدونهما وهذا الثاني هو الاوجه اذ في الاول وهو كونهما
جزان لمفهومه يلزم النقل اي نقل الايمان من المعنى اللغوي
اي معنى آخر شرعي وهو اي النقل بلا موجب اي بلا دليل
يقتضي وقوعه منتف لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا
بدليل ولا دليل بل قد كثر في الكتاب والسنة طلبه من العرب
واجاب من اجاب اليه دون استفسار عن معناه ولو
وقع استفسار من بعضهم فانما هو عن متعلق الايمان
بدليل قوله صلى الله عليه وسلم في جواب سؤال جبريل عن الايمان
ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الى اخره حيث فسر
المتعلقات ولم يفسر لفظ الايمان بل اعاده بقوله ان تؤمن
لانه كان معروفا عندهم نعم لا نزاع في انه لغة لمطلق
التصديق وشرعا تصديق بامور خاصة فهو تصديق بتلك
الامور الخاصة بالمعنى اللغوي وعدم تحقق الايمان بدونهما
اي بدون المعرفة والاستسلام لا يستلزم جزئيتهما لمفهومه
اي مفهوم الايمان شرعا لجواز الشرطية الشرعية اي جواز
ان يكونا شرطين للايمان شرعا وحقيقته التصديق بالامور
الخاصة بالمعنى اللغوي وتلك الامور هو من ما علم مجي
محمد صلى الله عليه وسلم به ضرورة كما مر واذا بالتنوين عوضا
عن الشرط المحذوف اي اذا تقرر ان كلا من الانقياد والمعرفة

خارج عن مفهوم التصديق لغة وان عدم تحقق الايمان بدو [بهما]
لا يستلزم جزئيتهما لمفهوم الايمان ظهر ثبوت التصديق لغة
بدونهما فيثبت مع الكفر الذي هو ضد الايمان اي مع الحكم بكفر
من قام به ذلك التصديق كما مر التنبيه عليه لانا لا نجد مانعا
في العقل يمنع من ان يقول جبار عنيد لنبي كريم صدق بلسانه
مطابقا [illegible] هذا القول لاعتقاد جنانه ثم يقتله لغلبة
هوى اي هوى نفس ذلك القاتل بل نحو وقوع القتل كثيرا
على ما يظهر اي يطلع عليه من تتبع القصص فان بعضها
اي بعض القصص يفيد قتل بعضهم اي الانبيا مع العلم
اي علم القاتلين بنبوتهم لظهور المعجزات لهم كما وقع في
يحيى وزكريا عليهما الصلاة والسلام وبعضها اي القصص
يفيد قصد قتل بعضهم مع ذلك المذكور والقتل كما قصده
عوج هو ابن عنق وهو الجبار الذي اغراه بالسيد موسى
مع اعترافه بنبوة السيد موسى عليه الصلاة والسلام
على ما تفيده القصة المسطورة في قصص الانبيا وبعض
التفاسير فلا يكون وجود نحو هذا الفعل دالا على انتفا
التصديق من القلب كما ظنه الاستاذ ابو القاسم الاسفرايني
على ما قدمناه عنه وعبر عنه هناك بالامام بل يدل مثل الفعل
المذكور كقتل النبي صلى الله عليه وسلم ممن قام به التصديق
على عدم اعتباره اي التصديق منجيا له شرعا من عذاب
الكفر المخلد والايمان كالاهانة المقطوع به وضع الاله
اي للاله سبحانه وتعالى ان يعتبر لا تحقق الايمان الذي قررناه
ما شاء من الامور مع التصديق وقد مر انه يكفر من استخف
بنبي او بالمصحف او بالكعبة وهو مقتض لاعتبار تعظيم
كل منها لان الله تعالى جعله في رتبة عليا من التعظيم غير

ان الحنفية اعتبروا من التعظيم المنافي للاستخفاف ح
بما عظمه الله تعالى ما لم يعتبره غيرهم ولاعتبار التعظيم المنا
للاستخفاف المذكور كفر الحنفية اي حكموا بالكفر بالفاظ
كثيرة وافعال تصدر من المتهتكين الذين يجترون
بهتك حرمات دينية لدلالتها اي لدلالة تلك الالفاظ
والافعال على الاستخفاف بالدين كالصلاة بلا وضوء عمدا
بل قد حكموا بالكفر بالمواظبة على ترك سنة استخفافا بها
بسبب انها انما فعلها النبي زيادة او استقباحها بالجر على المواظبة
اي بل قد كفر الحنفية من استقبح سنة كمن استقبح من انسان
اخذ جعل بعض العمامة تحت حلقه او استقبح منه احفاء شاربه
فان قلت قد فسرتم الاسلام بالاستسلام والانقياد
وهو ظاهر ما فسره به الشرع فقد صرح نبينا عليه الصلاة
والسلام في جواب جبريل عن السؤال عن الاسلام بانه
الاعمال حيث قال ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة الى اخره وهو وتصوم
رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا فانه جعل
اقامة الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان والحج من الاسلام
قلت لا شك في انه اي الاسلام يطلق على ذلك اي ما ذكر من الاعمال
شرعا كما يطلق على ما ذكرنا من الاستسلام والانقياد لغة
وشرعا وما بيناه له اي للاسلام من ملازمته مع الايمان
كما قدمنا انه الاظهر وفي التعبير بمع مع المفاعلة انتقاد والاولى
ان يقال من ملازمته للايمان او الاتحاد به اي عند من اطلق
انهما مترادفان هو اي الملازمة والاتحاد بينهما اي بالمعنى
الذي ذكرنا وهو الاستسلام والانقياد واما بالمفهوم المذكور
في قوله عليه الصلاة والسلام وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة

وهو

وهو الاعمال فلا يلزم الاسلام بهذا المعنى الايمان بل ينفك
عنه الايمان اذ قد يوجد التصديق مع الاستسلام الباطن
بدون الاعمال ويتفرع عليه اما هو اي الاسلام بمعنى الاعمال
الشرعية فلا ينفك عن الايمان لاشتراط الايمان لصحة الاعمال
فلا ينفك هي عنه بلا عكس اذ لا تشترط الاعمال لصحة الايمان
خلافا للمعتزلة واما الخوارج فهي عندهم جزء المفهوم اي
مفهوم الايمان على ما قدمناه عنهم اول الخاتمة النظر الثاني
متعلقه اما ان يكون في الكلام حذف اي النظر الثاني في
بيان متعلق الايمان بحذف المضاف الاول مع حرف الجر واقيم
المضاف اليه وهو متعلق مقامهما ويكون النظر بمعنى المنظور
فيه فيكون المعنى المنظور فيه الثاني متعلق الايمان بمعنى
التصديق متعلق الايمان اي ما يجب الايمان به هو ما جاء
به محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله عز وجل فيجب
التصديق بكل ما جاء به عن الله تعالى من اعتقادي اي امر المقصود
منه اعتقاده ومن عملي اي امر المقصود منه العمل واعني بالتصديق
بالثاني اعتقاد حقيته العملي اي اعتقاد انه حق وصدق
كما اخبر به صلى الله عليه وسلم وتفاصيل هذين يعني الاعتقادي
والعملي كثير جدا اذ حاصلها ما في الكتب الكلامية ودواوين
السنة وهو تفاصيلها لان المقصود مما تضمنته الكتب
الكلامية الاعتقادات ومما وردت به السنة الاعتقاد
او العمل فاكتفي بالاجمال وهو بان يقر بان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله اقرارا صادرا عن مطابقة جنانه
واستسلامه للسانه والجنان القلب كما في الصحاح واما
التفاصيل فما وقع منها في الملاحظة اي ملاحظة المكلف
بعين بصيرته بان خطر به اي المكلف خاطره الى التفصيل

اى تحصل ذلك الامر التفصيلى وجب اعطاوه اى اعطا ذلك
الامر التفصيلى حكمه المتعلق به خاصة من وجوب الايمان
فيجب الايمان به تفصيلا فان كان ذلك الامر التفصيلى مما
ينفى جحده الاستسلام او يوجب التكذيب للنبى صلى الله
عليه وسلم منه جحده المكلف كفر اى حكم بانه كافر والا اى وان لم
ينف جحده الاستسلام ولا اوجب التكذيب فسق جاحده وضلل
اى حكم بانه فاسق وضال فما اى فالذى ينفى الاستسلام
هو كل ما قد ضاعى الحنفية من الالفاظ والافعال الدالة
على الاستخفاف وما ذكرناه قبله من قتل نبى اذ الاستخفاف
اظهر فيه اى فى قتل النبى صلى الله يعنى ان قتله اظهر فى
الاستخفاف بالدين من الالفاظ والافعال الظاهرة الصادرة
من المتهتكين كامر استفتاح احفال رب والمواظبة
على ترك السنة استخفافا بها وما اى والذى يوجب التكذيب
هو جحد كل ما ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم ادعاؤه ضرورة
اى بحيث صار العلم بكونه ادعاه ضروريا كالبعث والجزاء والصلوات
الخمس ويختلف حال الشاهد للحضرة النبوية وحال غيره
ممن لم يشهدها فى بعض المنقولات دون بعض فما كان
ثبوته ضرورة عن نقل اشتهر وتواتر فاستوى فى معرفته
الخاص والعام استويا اى الشاهد وغيره فيه اى فى وجوب
الايمان به كالايمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم وما جاء به
من وجوبه وجوب ذاته المقدسة سبحانه وانفراده تعالى
باستحقاق العبودية على العالمين اذ هو مالكهم حقيقة
لانه الذى اوجدهم من العدم وهذا الانفراد هو معنى نفى
الشريك فى استحقاق العبودية وهو معنى التفرد بالالوهية
وما يلزمه اى ما يلزم للتفرد بالالوهية من الانفراد

وجود الله تعالى
اى [illegible]

انفراده

انفراده تعالى بالقدم وما عنه ذلك اى وما يعلم عنه
الانفراد بالقدم من الانفراد اى انفراده تعالى بالخلق اى
ايجاد الممكنات لانه الدليل على وجوب الوجود والانفراد
بالقدم وما يلزم الانفراد بالخلق من كونه تعالى حيا عليما
قديرا مريدا على ما هو مقرر فى الركن الثانى من ان نسبة
استناد جميع الحوادث اليه تعالى مع مشاهدة كمال الاحكام
فى خلقها وترتيبها مما يستلزم قدرته تعالى وعلمه بما يفصله
والعلم والقدرة بلا حياة محال وان تخصيصه بعض الممكنات
دون بعض اجزعها بوقته الذى اوجده فيه دون ما قبله
وما بعده يبين ان المعنى هو الارادة وما جاء صلى الله عليه وسلم
به من ان القرآن كلام الله وما يتضمنه القرآن من الايمان
بانه تعالى متكلم جميع مرسل لرسل قصهم علينا ورسل لم
يقصصهم علينا منزل الكتب على من انزلها عليه من الرسل
فى الواح او على لسان الملك ولله عباد مكرمون وهم
الملائكة جمع ملاك على الاصل كشمايل وشمال وهو مقلوب
مالك بتقديم الهمزة من الالوكة وهى الرسالة اى موضع
الالوكة غلبت على الاجسام النورانية المبراة من الكدورات
الجسمانية القادرة على التشكل بالاشكال المختلفة
وانه اى ومن الايمان بانه تعالى فرض الصلاة والصوم
صوم رمضان وفرض باقى الاركان اى اركان الاسلام
من الزكاة والحج وانه تعالى يحيى الموتى وان الساعة اتية
لا ريب فيها وانه تعالى حرم الربا والخمور والقمار ونحو الميسر
ونحو ذلك مما جاء به هذا مما تضمنه القرآن وتواتر من
امور الدين فكل ذلك لا يختلف فيه حال الشاهد للحضرة

النبوية وحال غيره ممن لم يشهدها وما مبتدا اى الذى
لم يجى هذا المجى اى مجيا تضمنه القرآن او تواتر من امور الدين
بان لم يتواتر بل نقل احادا وخبر المبتدا قوله اختلفا فيه
اى اختلف فيه الشاهد لحضرة النبوة وغيره فيكفر الشاهد
لحضرة النبوة بجحده لثبوت التكذيب منه اذ هو قد علم
ضرورة مجى النبى صلى الله عليه وسلم به بسماعه منه وان لم يعلمه
من بعده وانما يحكم بكفر الشاهد بما ذكر ما لم يدع ما رفا عن
حمل ما صدر منه على التكذيب من نسخ ونحوه ببيانه للصارف
دون الغايب الذى لم ينقل اليه الا احادا فلا يكفر به حتى
يكفر الشاهد لحضرة النبوة بالبنا للمفعول اى يحكم بكفره
بانكاره سؤال الملكين بعد الموت وانكاره ايجاب صدقة
الفطر لسماعه كلا منهما من النبى صلى الله عليه وسلم ويفسق بالبنا
للمفعول الغايب به اى بانكاره كلا منهما ويضلل بالبنا للمفعول
اى يحكم بانه ضال عن طريق السنة وقيل بالتكفير اى بتكفير
الغايب عن حضرة النبوة فى انكار السؤال ايضا لتواتره
معنى كما قدمنا اوله هذا النوع ضبح والمتجه تكفير من انكره بعد
تواتره عنده لا الحكم بتكفير منكره مطلقا وقوله لانه تعليل
لعدم تكفير الغايب بجحد السؤال وايجاب صدقة الفطر
ومراد الغايب لما لم يسمعه من فيه اى من فم النبى صلى الله
عليه وسلم لم يكن ثبوته من النبى قطعا اى على وجه القطع فلم يكن
انكاره تكذيبا له بل كان تكذيبا للرواة او تغليطا لهم من غير
موجب وسوا ى ما ذكر من تكذيب رواة الحديث الاحاديث
الصحيحة الموثوق بعدالتهم لما يروونه وتغليطهم من غير
موجب فسق وضلالة لا كفر اللهم الا ان رده استخفافا اذ

كان

كان اى لكونه اما قاله النبى صلى الله عليه وسلم ولم ينزل فى
القرآن صريحا فيكفر لاستخفافه بجناب النبى صلى الله عليه وسلم
واما ما ثبت قطعا ولم يبلغ حد الضرورة اى لم يصل الى ان
يعلم من الدين ضرورة كاستحقاق بنت الابن السدس مع البنت
الصلبية باجماع المسلمين فظاهر كلام الحنفية الاكفار بجحده
فانهم لم يشترطوا فى الاكفار سوى القطع فى الثبوت اى
ثبوت ذلك الامر الذى تعلق به الانكار لا بلوغ العلم به حد
الضرورة ويجب حمله اى حمل الاكفار الذى هو ظاهر كلامهم
على ما اذا علم المنكر ثبوته قطعا لا على ما يعم علم المنكر
ثبوته قطعا وجهله بذلك لان مناط التكفير وهو التكذيب
او الاستخفاف بالدين عنده اى عند ذلك يكون اى انما يكون عند العلم
بثبوت ذلك الامر الذى انكره قطعا اما اذا لم يعلم بثبوت
الامر الذى انكره قطعا فلا يكفر اذ لم يتحقق منه تكذيب ولا
انكار اللهم الا ان يذكر له اهل العلم ذلك اى كون ذلك الامر
من الدين قطعا فيلج بفتح اللام وبالجيم اى يتمادى فيما هو
فيه عنادا فيحكم فى هذه الحالة بكفره لظهور التكذيب
وهذا الحمل وفق امام الحرمين فانه قال كيف يكفر من خالف
الاجماع ونحن لا نكفر من رد اصل الاجماع وانما نبدعه ونضلله
واول اطلاق من اطلق من ايمة الشافعية القول بتكفير جاحد
المجمع عليه على ما اذا اصدق المجمعين على ان التحريم ثابت
بالشرع ثم حلله قال فانه يكون رادا للشرع انتهى والمعتمد
عند الشافعية عدم تكفير اطلاق تكفير منكر المجمع عليه
قال النووى فى الروضة ليس تكفير جاحد المجمع عليه على اطلاقه
بل من جحد مجمعا عليه فيه نص وهو من الامور الظاهرة التى
يشترك فى معرفتها الخواص والعوام كالصلاة وتحريم الخمر

ذلك

ونحوهما فهو كافر ومن جحد مجمعا عليه لا يعرفه الا الخواص
كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب ونحوه فليس
بكافر قال ومن جحد مجمعا عليه ظاهرا لا نصوصية ففي الحكم بتكفيره
خلاف انتهى وقال ابن دقيق العيد في شرح العمدة اول
كتاب القصاص اطلق بعضهم ان مخالف الاجماع يكفر والحق
ان المسايل الاجماعية تارة يصحبها التواتر عن صاحب الشرع
كوجوب الخمس وقد لا يصحبها فالاول يكفر جاحده لمخالفته
التواتر لا لمخالفة الاجماع قال وقد وقع في هذا المكان من يدعي الحذق في
المعقولات ويميل الى الفلسفة فظن ان المخالفة في حدوث
العالم من قبيل مخالفة الاجماع واخذ من قول من قال انه لا يكفر
مخالف الاجماع انه لا يكفر المخالف في هذه المسئلة وهذا الكلام
ساقط بمرة لان حدوث العالم مما اجتمع فيه الاجماع والتواتر
بالنقل عن صاحب الشرع فيكفر المخالف بسبب مخالفة
النقل المتواتر لا بسبب مخالفة الاجماع واما التبري من كل دين
يخالف دين الاسلام فانما شرطه بعضهم اي بعض العلما ومنهم
جمهور الشافعية في حق من اعتبروا اتيانه به لاجرا احكام
الاسلام عليه من الصلاة خلفه ودفنه في مقابر المسلمين الى اخر
احكام المسلمين كعصمة الدم والمال ونكاح المسلمات وغيرها
في حق متعلق بالمصدر وهو اجرا اي انما شرطه بعضهم لاجرا
احكام المسلمين في حق بعض اهل الكتاب الذين يوحدون الله
تعالى ويقولون ان محمدا عليه الصلاة والسلام انما ارسل الى
المشركين من العرب او وغيرهم لا الى اهل الكتاب كالعيسوية
من اليهود وهم اتباع ابي عيسى الاصبهاني اليهودي يقولون
انه ارسل الى العرب خاصة دون بني اسرايل فلا يكتفي في اسلام
من يعتقد ذلك بالاتيان بالشهادتين فقط بل لا بد ان يأتي

بما

بما يدل على براءته من كل دين يخالف دين الاسلام بان
ياتي بلفظ البراءة او يقول محمد رسول الله الى جميع الخلق واعلم
ان اعتقاد العيسوية ونحوهم يتضمن ما يستلزم بطلان اعتقاد
لان اعتقادهم نبوته صلى الله عليه وسلم يستلزم يتضمن اعتقاد
عصمته من الكذب في اخباره وقد تواتر اخباره بانه رسول
الله الى الناس كافة العرب وغيرهم فاخراج البعض من عموم
رسالته ابطال لما يتضمنه اعتقادهم من عصمته فيكون ابطالا
لاعتقادهم وفي معنى العيسوية بعض من النصارى يقولون
انه يبعث في اخر الزمان كما صرح به النووي في كتاب الظهار
من التنقيح شرح الوسيط هذا وقول المص ان هذا التبري
انما شرطه بعضهم في حق بعض اهل الكتاب يوذن بان
الاكتفا في حق غيرهم مطلقا بالشهادتين محل وفاق وليس
كذلك فالمعتمد عند الشافعية ان من كان كفره باعتقاد اباحة
امر علم تحريمه من الدين ضرورة او بتحريم امر علم حله من الدين
ضرورة لا يصح اسلامه حتى ياتي بالشهادتين ويبرأ مما اعتقده
وان اليهودي المشبه لا يصح اسلامه حتى يشهد ان محمدا
رسول الله جا بنفي التشبيه وهذا كله بالنسبة لاجرا
احكام الاسلام اما بالنسبة لثبوت الايمان له واتصافه
به فيما بينه وبين الله تعالى فانه لو اعتقد عموم الرسالة
ونطق اي اتى بالشهادتين فقط كان مؤمنا عند الله اذ
يلزم اعتقاده ذلك التبري بالرفع على الفاعلية واعتقاد
مفعول مقدم ووجه اللزوم ان اعتقاده عموم الرسالة
مع اعتقاد التوحيد بالالوهية يستلزم اعتقاد
انتفا كل ما ينافي ذلك وهو معنى التبري المذكور هنا
فلم يشترطه بعضهم اي بعض العلما ومنهم بعض الشافعية

لم يشترطوه في حق هذا ايضا كما لا يشترط في حق غيره كالثنوي
والوثني اذ يكتفي من كل منهما بالشهادتين لانه عليه الصلاة
والسلام كان يكتفي بالشهادتين اي من اهل الكتاب مطلقا
وقد نقل اسلام عبد الله بن سلام في صحيح البخاري وليس فيه
اي في اسلامه المنقول في البخاري زيادة على التشهد اي الاتيان
بالشهادتين ونقل ايضا غير ذلك اي غير اسلام عبد الله بن
سلام من وقايع كثيرة في هذا المعنى مما يكاد انكاره ان يكون
انكارا للضرورة ويجاب عن هذا بان كل من كان بحضرته
صلى الله عليه وسلم من كتابي او مشرك فقد سمع منه ادعا عموم
الرسالة لكل احد فاذا شهد انه رسول الله لزم تصديقه
اجمالا في كل ما يدعيه وتفصيلا فيما علم من ذلك تفصيلا
لدلالة المعجزة على صدقه في كل ما اخبر به عن الله تعالى ومما
يدعيه من عموم الرسالة وقد علم وهذا بخلاف الغايب
عن حضرته صلى الله عليه وسلم فانه لم يسمع منه ادعا عموم الرسالة
فتمكنت الشبهة في اسلامه اي دخوله في الاسلام بمجرد التشهد
لجواز ان ينسبه الى الناس لا فترا في ادعا العموم اي عموم
الرسالة لجهله بثبوت التواتر عنه صلى الله عليه وسلم به اي
بالعموم هذا او في تلك التفاصيل المتقدم ذكرها المندرجة
تحت الشهادتين تفاصيل اختلف فيها هل التصديق بها
داخل في مسمى الايمان حتى يكون انكارها كفرا او ليس بداخل
فلا يكون انكارها كفرا وهذه مسيلة شهيرة وهي انه قد اختلف
اي اختلف اهل السنة في تكفير المخالف في بعض العقايد
بعد الاتفاق منهم على ان ما كان في اصول الدين وضرورياته
وهذا العطف كالتفسير اي الاصول المعلومة من الدين ضرورة
يكفر المخالف فيه اي يحكم بكفره بمخالفته فيه كالقول بقدم العالم :

ونفي حشر الاجساد ونفي العلم اي علمه تعالى بالجزئيات
وكلها من مسلمات الفلاسفة ومن هذا المهيع اي الطريق الواضح
البين في تكفير من قال به اثبات الايجاب بالذات الذي هو
نفي الفعل بالاختيار والمشية لنفيه اي القايل به وهم الفلاسفة
الضلال اختياره سبحانه وعدم الاختيار نقص تعالى الله عما يقول
الجاهلون علوا كبيرا وما ليس من ذلك اي من الاصول
المعلومة من الدين ضرورة وما في قوله وما ليس من ذلك مبتدا
خبره قوله كنفي مبادي الصفات مع اثباتها كقول المعتزلة
عالم قادر ونحوهما فانهم اثبتوا هذه الصفات مع نفيهم مباديها
التي هي العلم والقدرة ونحوهما ونفي عموم الارادة لكل كاين
من خير وشر كما تقول المعتزلة ان الشر غير مراد لله تعالى
والقول بخلق القران كما يقولونه ايضا فذهب جماعة لتفصيل
اجمال قوله وقد اختلف في تكفير المخالفين فيما ليس من
ضروريات الدين ببيان ان جماعة من اهل السنة ذهبوا الى
تكفيرهم بذلك لان نافي مبادي الصفات وعموم الارادة
جاهل بالله والجاهل بالله كافر والقايل بخلق القران قد نطق
الحديث بانه كافر وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال من قال
القران مخلوق فهو كافر والجواب من طرف القايلين بعدم
التكفير وهو المختار الاتي ذكره اما على الاول والثاني فهو
ان الجهل بالله من بعض الوجوه ليس بكفر وليس احد من اهل
القبلة يجهله تعالى الا كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم
اعترفوا بانه تعالى قديم ازلي عالم قادر خالق السموات
والارض واما على الثالث فهو ان الحديث غير ثابت ولو ثبت
لكان احادا لا يفيد علما فلا يكفر منكره او يقال المراد بالمخلوق
المختلق اي المفترى وليس بمحل نزاع لان قايله كافر قطعا وذهب

الاستاذ ابو اسحاق الاسفراييني الى تكفير من كفرنا
منهم اى اعتقد كفرنا ودليله من لم يكفرنا اخذا بقوله عليه
الصلاة والسلام فيما رواه الشيخان من قال لاخيه يا كافر
فقد باء اى رجع به اى بالكفر احدهما وفي لفظ لهما اذا قال
الرجل لاخيه يا كافر فقد باء بها اى بصفة الكفر احدهما ان كان
كما قال والا رجعت عليه قال الامام ابو الفتح القشيري في شرح
العمدة في اللعان كانه يعني الاستاذ يقول الحديث دل على
انه يحصل الكفر لاحد الشخصين اما المكفِّر او المكفَّر فاذا كفرني
بعض الناس فالكفر واقع باحدنا وانا قاطع باني لست
بكافر فالكفر راجع اليه انتهى وقيل انما يكفر المخالف في عقيدة
اذا خالف اجماع السلف على تلك العقيدة وظاهر قول
الشافعي وابي حنيفة رحمهما الله تعالى انه لا يكفر احد منهم اى
لا يحكم بكفر احد من المخالفين فيما ليس من الاصول المعلومة
من الدين ضرورة وهذا هو المنقول عن جمهور المتكلمين والفقهاء
فان الشيخ ابا الحسن الاشعري قال في اول كتاب مقالات
الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم
في اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا
فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم انتهى وقال
الامام الشافعي رضي الله تعالى عنه اقبل شهادة اهل الاهواء
الا الخطابية لانهم يشهدون بالزور لموافقيهم وما ذكر المص
انه ظاهر قول ابي حنيفة جزم بحكايته عنه الحاكم صاحب
المختصر في كتاب المنتقى وهو المعتمد وان روي عن ابي
حنيفة رحمه الله تعالى ما ظاهره خلافه من انه قال لجهم هو ابن
صفوان راس الفرقة المعروفة بالجهمية اخرج عني يا كافر
فليس تكفيرا لجهم حملا لقول ابي حنيفة يا كافر على التشبيه

لجهم

لجهم بالكافر بجامع المخالفة في اصل من اصول العقائد
وان اختلف الاصلان في العلم من الدين ضرورة وهو اي
القول بعدم تكفير احد من المخالفين المذكورين مختار
الشيخ ابي بكر الرازي ونقله عن الكرخي وغيره من ائمتهم ولكنه
اي المخالف فيما ذكر يبدع بمخالفته ويفسق ايضا في بعضها
اى يحكم بانه مبتدع لاحداثه ما لم يقل به السلف من الصحابة
وتابعيهم وبانه فاسق ببعض مخالفاته كان يقام عليه البرهان
فيصر لا حتما لا دليل فيحكم بفسقه بناء على وجوب اصابة
الحق فيها اى في مواضع الاختلاف في اصول الدين عينا وعدم
تسويغ الاجتهاد في مقابلته اى مقابلة ما هو الحق عينا
بخلاف الفروع التي لم يجمع عليها فان الاجتهاد فيها سائغ
وان قلنا بالمرجح ان الحق فيها معين والمصيب فيها واحد
وههنا تفاصيل لما قيل بالتكفير بالمخالفة فيه والاختلافات
في مسائل منه لا يليق بهذا المختصر لطوله ومنها ان المعتزلة
انكروا ايجاد الباري تعالى فعل العبد فجعل بعضهم
كالجبائية غير قادر على عينه وجعله بعضهم غير قادر على مثله
كالبلخي واتباعه وجعلوا العبد قادرا على فعله فهو اثبات
للشريك كقول المجوس فالايمان والكفر عندهم من فعل العبد
لا من فعل الرب سبحانه وهو خرق لاجماع متقدمي الامة على
الابتهال الى الرب تعالى ان يرزقهم الايمان ويجنبهم الكفر
والجواب عنه مسطور في المطولات وبالله التوفيق النظر
الثالث في حكم الايمان في قبوله الزيادة والنقص ووصفه
بانه مخلوق ودخول الاستثناء فيه وتغايره مع الاسلام ونحوه وفيه
مسائل اربع لهذه الاحكام المسألة الاولى في قبوله الزيادة
والنقص قال ابو حنيفة واصحابه رحمهم الله تعالى لا يزيد الايمان

ولا ينقص وهذا القول اختاره من الاشاعرة الى زيادته اى
الايمان ونقصانه قيل والقايل الامام فخر الدين الرازى
وغيره الخلاف مبنى على اخذ الطاعات فى مفهوم الايمان
وعدمه اى عدم اخذ الطاعات فى مفهومه فعلى الاول
وهو اخذ الطاعات فى مفهومه على وجه الركنية كما تقدم
نقله عن الخوارج او على وجه التكميل كما هو مذهب
المحدثين يزيد الايمان بزيادتها اى الطاعات وينقص
بنقصانها وعلى الثانى وهو عدم اخذ الطاعات فى مفهوم
الايمان لا اى لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق الجازم
مع الاذعان اى القبول بالمنا كما قدمناه وهذا المفهوم
لا يتغير بضم الطاعات ولا ضم المعاصى اليه وفيه اى فيما
قيل من هذا البنا نظر بل قال بزيادته ونقصانه كثير
ممن صرح بانه مجرد التصديق لظواهر من الادلة كقوله
تعالى زادتهم ايمانا من قوله تعالى فى سورة التوبة فاما
الذين امنوا فزادتهم ايمانا ونحوه كقوله تعالى ويزداد
الذين امنوا ايمانا والذين اهتدوا زادهم هدى واتاهم
تقواهم ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم وعن ابن عمر رضى الله عنهما
قلنا يا رسول الله ان الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى
يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار رواه
ابو اسحاق الثعلبى فى تفسيره من رواية على بن عبد العزيز
عن حبيب بن عيسى بن فروخ عن اسماعيل بن عبد الرحمن
عن مالك عن نافع عن ابن عمر وقالوا اى القايلون بان
الايمان مجرد التصديق لا منافاة من ذلك اى من كون
الايمان بمعنى التصديق يزيد وينقص قالوا اليقين
الذى هو مضمون التصديق لكونه اخص من التصديق

يتفاوت

يتفاوت قوة اى من جهة القوة فى نفسه فله فى القوة
مراتب متعددة من اجلى البديهيات ككون الواحد نصف
الاثنين منتهية الى اخفى النظريات القطعية التى منها كون
العالم حادثا ولذا اى لتفاوته قال السيد ابراهيم الخليل
على نبينا وعليه الصلاة والسلام حين خوطب بقوله تعالى
اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى فطلب الترقى فى الايمان
وسيأتى تاويل قول ابراهيم ولكن ليطمئن قلبى بما يزيد
على المقام وضوحا والحنفية ومنهم امام الحرمين وغيره
وهم بعض الاشعرية لا يمنعون الزيادة والنقصان باعتبار
جهات هى اى تلك الجهات الايمان باعتبار تلك الجهات يتفاوت
المؤمنون غير نفس الذات اى ذات التصديق بل يتفاوته
اى بسبب تفاوت الايمان باعتبار تلك الجهات يتفاوت المؤمنون
عند الحنفية ومن وافقهم لا بسبب تفاوت ذات التصديق
وروى عن ابى حنيفة رحمه الله انه قال اقول ايمانى كايمان جبريل
ولا اقول مثل ايمان جبريل لان المثلية تقتضى المساواة فى
كل الصفات والتشبيه لا يقتضيه اى لا يقتضى ما ذكر من المساواة
فى كل الصفات بل يكفى لاطلاقه المساواة فى بعضها فلا احد
يسوى بين ايمان احاد الناس وايمان الملايكة والانبيا
بل يتفاوت ايمان احاد الناس والملايكة والانبيا غير ان ذلك
التفاوت هل هو بزيادة ونقص فى نفس الذات اى ذات
التصديق والاذعان القايم بالقلب او هو تفاوت لا بزيادة
ونقص فى نفس الذات بل بامور زايدة عليها فمنعوا
بعض الحنفية وهو افقههم الاول لا الاول وهو التفاوت فى
نفس الذات وقالوا ما يتخايل اى يظن من ان القطع
يتفاوت قوة اى من حيث القوة فى ذاته انما هو راجع الى

وارة

غير

جلايه اى ظهوره وانكشافه فاذا ظهر القطع بحدوث
العالم بعد ترتيب مقدماته المؤدية اليه كان الجزم الكائن
فيه كالجزم فى قولنا الواحد نصف الاثنين والاولى ان
يقال الجزم فى حكمنا بدون قولنا واما تفاوتهما باعتبار
انه اذا لوحظ هذا اوهو ان العالم حادث كان سرعة الجزم
فيه ليس كالسرعة التى فى الاخر وهو ان الواحد نصف
الاثنين حصولها مع عزوب النظر وهو ترتيب مقدمات حدوث
العالم المعينة عن الذهن فيتخيل انه اى الجزم بان الواحد
نصف الاثنين اقوى وليس باقوى فى ذاته انما هو اجلى
عند العقل فنحن معشر الحنفية ومن وافقنا نمنع ثبوت
ماهية المشكك ونقول ان الواقع على اشياء متفاوتة فيه يكون
التفاوت عارضا له خارجا عنه لا ماهية له ولا جزء ماهية
لامتناع اختلاف الماهية واختلاف جزئها ولو سلمنا ثبوت
ماهية المشكك فلا يلزم كون التفاوت فى افراده بالشدة
فقد يكون بالاولوية وبالتقدم والتاخر ولو سلمنا ان ما به
التفاوت فى افراد المشكك شدة كشدة البياض الكائن
فى الثلج بالنسبة الى البياض الكائن فى العاج وقوله ماخوذ
خبر ثان لان اى ولو سلمنا ان ما به التفاوت فى البياض ماخوذ
فى ماهية البياض بالنسبة الى خصوص محل كالثلج لا نسلم
ان ماهية اليقين منه اى من المشكك الموصوف بما ذكر لعدم
ما اى دليل يوجبه اى يلزم عنه القول به ولو سلمنا ان ماهية
اليقين متفاوتة لا نسلم انه يتفاوت بمقومات الماهية
اى اجزائها بل بغيرها من الامور الخارجة عنها العارضة لها
كالالف للتكرار ونحوه وقد ذكروا بعض الحنفية وموافقيهم
فى الجواب عن الظواهر الدالة على قبول الزيادة انه اى الايمان

يتفاوت

يتفاوت باشراق نوره اى بزيادة اشراقه فى القلب
وزيادة ثمراته فاذا كان زيادة اشراق نوره هو زيادة القوة
والشدة فيه فلا خلاف فى المعنى بين القائلين بقبوله
الزيادة والنقصان والنافين لذلك اذ يرجع النزاع الى ان
الشدة والقوة التى اتفقنا على ثبوت التفاوت فيها زيادة
ونقصانا هل هى داخلة فى مقومات حقيقة اليقين او خارجة
عنها فنحن اتفقنا معشر المثبتين لتفاوت الايمان والنافين
له على ثبوت التفاوت فى الايمان بامر معين والخلاف فى
خصوص نسبته اى نسبة ذلك الامر المعين الى تلك الماهية
بدخوله فى مقوماتها او خروجه عنها لا ثمرة به لانه ليس خلافا
فى نفس التفاوت وان كان زيادة اشراقه فى القلب غير
زيادة القوة فالخلاف ثابت فى الخوارج اى الامور الخارجة
عن ماهية الايمان التى يثبت بها اى بتلك الامور الخارجة
التفاوت فى الايمان ما ذكره امام الحرمين حيث قال فى
الارشاد فى جواب سؤال النبى ~~صلى الله عليه وسلم~~ من الانبياء
صلى الله عليهم وسلم يفضل من عداه فى الايمان باستمرار
تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك يعنى الامام
باستمرار التصديق توالى امثاله لانه عرض لا يبقى زمانين
وتوالى امثاله لاستمرار مشاهدة الدليل الموجب للتصديق
واستمرار مشاهدة الجلال والكمال بعين البصيرة بخلاف غيره
اى غير النبى حيث يعزب اى يغيب عنه ذلك تارة فلا يشهده ويحضر
اخرى فيشهده فثبت للنبى ولاكابر المؤمنين اعداد من الايمان
لا يثبت لغيرهم الا بعضها فيكون ايمانهم لذلك اكثر فالاستمرار
حضور الجزم فيتخايل اى يظن زيادة قوة فى ذاته اى ذات
الجزم وليس اياه اى وليس ذلك الاستمرار زيادة قوة او اياه

اى او يكون زيادة قوة ولكن ليس اخلا فى حقيقة الايمان
على ما رددناه اى اثبتنا به من الترديد الذى ذكرناه انفا
اى قريبا بقولنا هو زيادة ونقص فى نفس الذات او بامور
زايدة عليه مع الكلام على ذلك والى هذا الذى ذكرناه من
تاويل الزيادة نرد الظواهر الناطقة بالزيادة من الاى
التى سردناها عددا منها فيما مر ومن الحديث الذى قدمناه وقوله
سيدنا على رضى الله تعالى عنه لو كشف الغطا اى عن الامور
المغيبة من الحشر والنشر والحساب ونحوها بان شاهدتها
واضحة ما ازددت بسبب وقوعها يقينا ظاهر الظاهر بالرفع
نعت لقوله اى قول على الذى هو ظاهر فى تصور زيادته اى
اليقين لان قوله ما ازددت يقينا يوذن بان اليقين يقبل
الزيادة يرد الى الزيادة والمراد ثم ما تضمنه من الزيادة الى
الزيادة بما قلنا اى بالمعنى الذى قلنا وهو ما يحصل بامور
خارجة عن مقومات الماهية منها ما ذكره امام الحرمين فقوله
وقول مبتدا خبره بعد قوله راجع قوله الى الزيادة دل
عليه يرد المذكور فهذا الذى ذكرناه كما ذكرنا ولكن ههنا
سوال وجواب اشار اليهما المصنف بقوله ولما كان ظاهر قول
الخليل الى اخره حاصل السوال انه قد تقرر ان الايمان
لا يتحقق بدون القطع وعدم التردد وظاهر قول السيد
ابراهيم صلى الله عليه وسلم حين قال له اولم تومن قال بلى
ولكن ليطمئن قلبى يقتضى عدم الاطمئنان قبل ذلك
وهو بنا فى القطع وعدم التردد والخليل عليه الصلاة
والسلام من اعلى الخلق مرتبة فى الايمان فكيف طلب ما
يطمئن به قلبه بالايمان هذا تقرير السوال واما الجواب
فاشار اليه بقوله احتيج وهو جواب لما اى لما كان هذا

الظاهر لا يصح ان يراد احتيج الى تاويله فقيل فى تاويله
الخطاب اى بقوله بلى ولكن ليطمئن قلبى مع الملك حيث
قال له الملك اولم تومن فقال ما قال ليطمئن قلبه بانه
اى الملك المخاطب له جبريل والتامل اليسير ينفيه اى ينفى
هذا التاويل اى يبين به بطلانه لان الاية مصرحة بان
الخطاب للرب تعالى وانه المخاطب لابراهيم وقيل فى تاويله
المراد فى الاية بقوله ليطمئن قلبى زيادة الاطمينان اى ليزداد
قلبى طمانينة ويرجع الكلام فى معنى زيادته ويجرى فيه ما تقدم
من ان الزيادة فى ذات الايمان او بامور خارجة على ما عرفت
تقريره وقيل فى تاويله طلب السيد ابراهيم صلى الله عليه وسلم
حصول القطع بالاحيا بطريق اخر وهو العيان الذى به اهتز
سبب وقوع الاحساس به اى بالاحيا وهذا التاويل حسن
ولكنه لا يفيد فى محل النزاع لاحد من الفريقين اذ محل
النزاع هل يزيد الايمان وينقص ولا يزيد ولا ينقص والاية
على هذا التاويل لا تفيد اثبات ذلك ولا نفيه وحاصله
اى حاصل هذا التاويل انه لما قطع السيد ابراهيم صلى الله
عليه وسلم بذلك اى بالقدرة على احيا الموتى عن موجبه بكسر
الجيم اى الدليل الموجب للقطع اشتاق الى المشاهدة كيفية
هذا الامر العجيب الذى جزم بثبوته وضرب المصنف لذلك مثلا
بقوله كمن قطع بوجود دمشق وما فيها من اجنة جمع جنان جمع
جنة اى من بساتين كثيرة يانعة اى ذات ثمار نضيجة وانهار
جارية فنازعته نفسه فى رويتها والابتهاج بمشاهدتها
اى طلبت منه ذلك فانها اى النفس لا تسكن عن ذلك الطلب
وتطمئن حتى يحصل مناها اى ما تمنته من المشاهدة وكذا شانها
اى النفس فى كل مطلوب لها مع العلم بوجوده فليس تلك المنازعة

والتطلب ليحصل القطع بوجوده متى اذ الغرض ثبوته
وهذا الثاني قيل يشير الى ان المطلوب بقول ابراهيم صلى
الله عليه وسلم ولكن ليطمئن قلبي هو سكون قلبه عن المنازعة
الى رؤية الكيفية المطلوب رؤيتها وهو الذي انتصر عليه
ابن عبد السلام في جواب السؤال والمطلوب سكونه بحصول
متمناه من المشاهدة المحصلة العلم البديهي بعد العلم النظري
والله سبحانه وتعالى اعلم المسئلة الثانية في وصف الايمان
بانه مخلوق لمشايخ الحنفية خلاف في ان الايمان مخلوق
او غير مخلوق والاول وهو القول بان الايمان مخلوق يحكى
عن اهل سمرقند من مشايخ الحنفية والثاني وهو القول بان
الايمان غير مخلوق يحكى عن البخاريين منهم وهذا الخلاف
صدر بعد اتفاقهم يعني الفريقين على ان افعال العباد
كلها مخلوقة لله تعالى وبالغ بعض مشايخ بخارى المدينة المعروفة
بما وراء النهر كابن الفضل والشيخ اسماعيل بن الحسين
الزاهد وشيخهم ائمة من فرغانة بفتح الفا وسكون الرا وغين
معجمة وبعد الالف نون ولاية وراء الشاش والشاش مدينة
وراء سيحون وجيحون من اعمال سمرقند فكفروا اي حكموا
بكفر من قال بخلق القرآن الايمان اي بان الايمان مخلوق
والزموا عليه اي على القول بخلق الايمان خلق كلام الله
تعالى ورووه اي القول بان الايمان غير مخلوق عن نوح
ابن ابي مريم عن ابي حنيفة ونوح عند اهل الحديث غير
معتمد وقال بعضهم في توجيه كون الايمان غير مخلوق الايمان
امر حاصل من الله تعالى للعبد لانه تعالى قال بكلامه الذي
ليس بمخلوق فاعلم انه لا اله الا الله وقال تعالى محمد رسول الله
فيكون المتكلم به اي بالايمان وهو لا اله الا الله محمد رسول

الله

الله فقد قام به ما ليس بمخلوق كما ان من قرأ القرآن قرأ
كلام الله الذي ليس بمخلوق لانه اي الشان يقرأه كما نظمه
الغير اي الف نظمه الخاص من خطبة او شعر لا تنقطع بتلك
القراءة النسبة اي نسبة ذلك النظم المقروء اليه اي الى
الناظم خطبة كان او غيرها بل يقال قال فلان خطبة فلان
وقال شعره فتنسب الخطبة الى منشيها والشعر الى ناظمه ويقال
لمن تكلم بكلام جيد مثلا ولم ينسبه لقايله هذا ليس كلامه
وانما هو كلام فلان اي الذي تكلم به اولا مع انه اي قايله الثاني
هو المتكلم به الان قال بعضهم اي بعض من تمسك بما ذكر
للقول بان الايمان غير مخلوق نعم يقال فلان تلا كلام فلان
اذا قرأ منظومه الدال على كلامه لمن قرأ هذا المنظوم
الدال على كلام الله يصير قاريا لكلام الله تعالى حقيقة لا مجازا
لان تلاوة الكلام لا تكون الا كذلك اي بان يقرأ المنظوم
الدال على كلامه هذا الذي ذكرنا في توجيه القول بان الايمان
غير مخلوق هو غاية متمسكهم وجهلهم مشايخ سمرقند اي
نسب مشايخ سمرقند مخالفيهم البخاريين ومن تبعهم الى
الجهل اذ الايمان بالوفاق من فريقيهم هو التصديق
بالجنان والاقرار باللسان وكل منهما فعل من افعال
العباد وافعال العباد مخلوقة لله تعالى بالوفاق فيمن
اهل السنة وقد ذكروا ايضا الحنفية البخاريين وغيرهم
في الفقه ما هو الزام لهم ببطلان متمسكهم وهو ان مثل
الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم الى اخر الفاتحة اذا لم
يقصد به قراءة القرآن جاز للجنب قراءته وهو اي الجنب
ممنوع من قراءة القرآن فظهر بهذا الذي ذكروه في الفقه
ان ما وافق نظمه لفظ القرآن ان لم يقصد به القرآن لا يكون

قرآنا هو كلام الله تعالى فبطل ما تمسكوا به ولابطاله وجه آخر
وهو انه يلزم ايضا كون ذكر الله من القائل سبحان الله والحمد لله ونحو
ونحوهما بل كل متكلم في اي غرض وزمن وان لم ينووا فيه كلامه
لنظم القرآن الا في اجزائه قد قام به هذا خبر كون اي يلزم
على هذا ما ذكرتم كون كل ذاكر بل كل متكلم قد قام به ما ليس
بمخلوق من معاني كلام الله تعالى وذلك مما لا يقول به ذو لب
اذ منه اي من تلك الاجزاء ما هو مرتبط بالمعنى القائم بذاته
تعالى اذ قل ان لا يشتمل كلام على كلمة مثلها واقع في القرآن
فان كان قيام ما ليس بمخلوق به اي بالمتكلم لغرض من الاغراض
باعتبار موافقة لفظه لفظ القرآن فلا تخصوا الايمان بل كل
متكلم يلزم قيام ما ليس بمخلوق به كما قلنا وان كان قيام
ما ليس بمخلوق به باعتبار قصده قراءة القرآن به لك النظم
لم يلزم مدعاكم من كون الايمان غير مخلوق فان المتلفظ
بالشهادتين اقرارا بالتصديق لم يقصد قراءة القرآن او
حال كونه متلفظا اقرارا بالتصديق لم يقصد قراءة القرآن
بل قصد الاقرار بالتصديق ونص كلام ابي حنيفة في الوصية
صريح في خلق الايمان وليس المراد الوصية التي كتبها لعثمان
البتي بفتح الموحدة وتشديد المثناة فقيه البصرة في
الرد على المبتدعة بل المراد الوصية التي كتبها لاصحابه
حين مرض موته حين سألوه ان يوصيهم وصية على طريق اهل
السنة والجماعة حيث قال في هذه الوصية نقر بان العبد
مع جميع اعماله واقراره ومعرفته مخلوق انتهى قال المصنف
ثم نقول الذي نعتقده ان القائم بقارئ القرآن كله بالرفع
مبتدأ حادث خبره والجملة خبر ان وانما حكمنا بان ما يقوم
به حادث لان القائم به ان كان مجرد التلفظ وهو المعنى

المصدري

كون ذكر

اي لاجل الاقرار

مطلب الوصية التي كتبها لعثمان

سياق كلام الشارح يدل على الوصية التي كتبها لاصحابه لا لعثمان وتامل كتبه فقير

المصدري والملفوظ وهو المعنى الحاصل بالمصدر بان كان
غير متدبر لما يتلو اصلا وانما يشرع لسانه في محفوظه حاله
كونه اي القارئ غير واع لما يقول اصلا ولا متعقل معناه
فظاهر ان ما قام به حادث اذ الاول وهو التلفظ المراد
به معناه المصدري امر اعتباري لا حقيقي والاعتباري
حادث لانه مسبوق بما يعتبر به والثاني وهو الملفوظ
معلوم كون العدم سابقا عليه ولاحقا له وكلما سبقه العدم
فهو حادث وكلما لحقه العدم كذلك لان ما ثبت قدمه استحال
عدمه كما مر اوائل الكتاب وان كان القارئ متدبرا لما يتلو
فانما يحدث في نفسه صور معاني النظم اي نظم القرآن
وغايتها ان تدل على المعنى القائم بذات الله تعالى للقطع
بانها اي الصور الحادثة في نفس القارئ المتدبر ليست عين
المعنى القائم بذاته تعالى اذ لا يتصور انفكاك ذلك المعنى
القائم بالذات المقدسة عن الذات ثم شتان اي افترق
ما بين الصفتين في النوع لان كلا منهما من نوع سوى
نوع الآخر فان القائم بذات الله تعالى الذي هو المدلول
لعقل القارئ صفة الكلام النفسي كما مر وقوله الذي في محل
نصب نعت للقائم وقوله صفة الكلام خبر لان والقائم
بنفس القارئ هو صفة العلم بتلك المعاني النظمية لا صفة
الكلام ارأيت قارئ اقيموا الصلاة هل قام بنفسه طلبها
اي الصلاة او اقامتها اي الاتيان بها قوية لا خلل في اركا
كلا لا شك في انه لم يقم به طلبها من المكلفين وكذا كل ناقل
كلام الغير من امره اي من امر ذلك الغير ونهيه وخبره لم
يقم بنفسه منه كلام بل علم بان ذلك الغير امر او نهى او خبر
فانه قيل فكيف قال اهل السنة القراءة حادثة اعني

نها

انما قام به علم بان الله طلبها من المكلفين صح

بالقراءة اصوات القارئ المكتسبة له ولذا اى ولكونها حادثة
مكتسبة يومر بها اى بايجادها تارة كما فى الصلاة امر ايجاب
كقراءة الفاتحة او امر ندب كالسورة معها وينهى عنها اخرى
كما فى حالتى الجنابة والحيض وكذا الكتابة وهى ايجاد الكاتب
صور الحروف وتاليفها حادثة ولذا يومر بها تارة كما فى
كتابة المصاحف للمتطهر وينهى عنها اخرى كما فى حالتى الجنابة
والحيض والمقروء بالالسنة المكتوب فى المصاحف المسموع
بالاسماع المحفوظ فى الصدور قديم وهذا الذى قاله
اهل السنة من انه محفوظ فى الصدور يقتضى قيامه
اى المعنى القديم بنفس الانسان لان المحفوظ مودع فى
القلب الذى هو محل الفهم والتعقل فالجواب انه اى
ان هذا الذى قاله اهل السنة ظاهر فيما ذكرته ايها السائل
من قيام المعنى القديم بنفس الانسان غير انهم لم يريدوا هذا
الظاهر بل تساهلوا فى هذا اللفظ وصرحوا بتساهلهم اى
بما يدل على تساهلهم حيث اعقبوا هذا الكلام الذى عبروا
به اى اتوا عقبه بقولهم ليس المقروء المكتوب المسموع
المحفوظ حالا فى لسان ولا فى قلب ولا فى مصحف لان
المراد به اى بقولهم المقروء المعلوم بالقراءة وبقولهم
المكتوب فى المصاحف المفهوم من الخط وبقولهم المسموع
المفهوم من الالفاظ المسموعة وهذا اى قولهم ليس
حالا فى لسان ولا قلب ولا مصحف تصريح منهم بان
المعنى المعلوم المفهوم ليس حالا فى القلب وانما الحال
فيه تعقل فهمه ونقش العلم به اما هو متعلق العلم والفهم
هو القديم بل قد نقل بعضهم اى بعض اهل السنة انهم منعوا
من اطلاق القول بحلول كلامه تعالى فى لسان او قلب

قلب اى ليس حالا الا نفس [illegible] العلم والفهم [illegible]

او

او مصحف وان اريد به حال اطلاقه الكلام اللفظى رعاية
للادب لئلا يسبق الى الوهم ارادة النفسى القديم وبالله التوفيق
هذا حل كلام الشيخ ويتعلق بالمسئلة بعد ذلك امور الاول
ان قوله لمشايخ الحنفية خلافا الى اخره يوذن بان الخلاف
فى المسئلة غير معروف لغير الحنفية وليس كذلك فقد حكى
الاشعرى الخلاف لغيرهم فى مقالة مفردة املاها فى هذه
المسئلة ورويناها عنه بطريق متصلة اليه عالية من اجازة
وعبارته ممن ذهب الى انه يعنى الايمان مخلوق حارث المحاسبي
وجعفر بن حرب وعبد الله بن كلاب وعبد العزيز المكى
وغيرهم من اهل النظر ثم قال وذكر عن احمد بن حنبل
وجماعة من اهل الحديث انهم يقولون ان الايمان غير مخلوق
الامر الثانى ان الاشعرى مال الى ان الايمان غير مخلوق
ووجهه بما حاصله ان الخلاف فى الايمان محمول على من قال
ان الايمان غير مخلوق ينطبق على الايمان الذى هو من
صفات الله لان من اسمايه تعالى الحسنى المومن كما نطق
به الكتاب العزيز وايمانه هو تصديقه فى الازل بكلامه
القديم اخباره الازلى بوحدانيته كما دل عليه قوله
تعالى انى انا الله لا اله الا انا فاعبدنى ولا يمكن ان تصديقه
تعالى محدث ومخلوق تعالى الله ان يقوم به حادث الامر
الثالث انه لا يتحقق فى هذه المسئلة عند التامل
محل خلاف لان الكلام ان كان فى الايمان المكلف به
فهو فعل قلبى مكتسب بمباشرة اسباب محصلة للمخلوق
فلا يتجه خلاف فى كونه مخلوقا وان اريد الايمان الذى
دل عليه اسمه تعالى المومن فهو من صفاته تعالى بمعنى انه المصدق
لاخباره بوحدانيته فى قوله شهد الله انه لا اله الا هو وقوله

وقوله تعالى انني انا الله لا اله الا انا فلا ينتجه لاهل السنة
خلاف في انه قديم واما ان اريد تصديقه رسله باظهار
المعجزات على ايديهم فهو من صفات الافعال وقد علم الخلاف
فيما بين الفريقين الاشاعرة والماتريدية وظاهرها
يدل على انه ضد تهم بكلامه في ادعا الرسالة كما دل عليه
قوله تعالى محمد رسول الله فان قلت تعرض الخلاف
في اطلاق قول القايل ان الايمان مخلوق مريدا بالايمان
المعنى اللغوي الصادق بالايمان الذي هو وصف لله سبحانه
وبالايمان الذي هو وصف للمخلوق مكلف به ويكون
قول القايل بجواز اطلاق ان الايمان مخلوق انما ينصرف
الايمان عنده الى المكلف خاصة لانه المتبادر من اطلاقه
في لسان اهل الشرع واحتمال ارادة ما يصدق به
وبغيره بعيد جدا والقايل بعدم جوازه ينظر الى صدق
الايمان على الايمان الذي هو وصف لله تعالى وان الاطلاق
يوهم بانه مخلوق وهو خطا وضلال ففي تحقق ما هو
محل النزاع قلنا ليس هذا خلافا في خلق حقيقة الايمان
انما هو خلاف في اطلاق اللفظ وليس كلامهم فيه وتحقيقنا
لهذا المحل على هذا الوجه من النفايس والحمد لله المسألة
الثالثة اختلف في جواز ادخال الاستثنا الايمان بان
يقال انا مومن ان شا الله فمنعه الاكثرون منهم ابو حنيفة
واصحابه قالوا وانما يقال انا مومن حقا واجازه كثير
من العلما منهم الشافعي واصحابه وهذا النقل عن الاكثر
والكثير تبع فيه المصنف شرح المقاصد وهو معارض بان شيخ
الاسلام ابا الحسن السبكي نقل في كتابة له مفردة على
هذه المسألة ان القول بدخول الاستثنا هو قول

الاكثر

الاكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم
والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية
والكلابية قال وهو قول سفيان الثوري انتهى ولا خلاف
بينهم اي بين القايلين بدخول الاستثنا والقايلين
بمنعه في انه لا يقال انا مومن ان شا الله للشك في ثبوته
اي الايمان للحال اي حال التكلم بالاستثنا المذكور والا
اي وان يكن ذلك بان كان الاستثنا للشك كان الايمان
منتفيا لان الشك في ثبوته في الحال كفر بل ثبوته في الحال
مجزوم به دون شك غير ان بقاه الى الوفاة عليه وهو
المسمى بايمان الموافاة اي الذي يوافي العبد عليه اي يأتي
متصفا به اخر حياته واول منازل اخرته غير معلوم له
فلما كان ذلك يعني ايمان الموافاة هو المعتبر في النجاة كان
هو الملحوظ عند المتكلم بقوله انا مومن ان شا الله تعالى
في ربطه اي الايمان في قوله انا مومن بالمشية وهو اي
ايمان الموافاة امر مستقبل فالاستثنا فيه اتباع لقوله
تعالى ولا تقولن لشي اني فاعل ذلك غدا الا ان يشا الله
فلا وجه لوجوب تركه الا انه اي لكن لما كان ظاهر التركيب
في قول القايل انا مومن ان شا الله الاخبار بتحقق
الايمان به في الحال وقرانه بالمشية عطفا على قوله
الاخبار اي كان ظاهر التركيب امرين الاخبار المذكور
واقتران كلمة الاستثنا به اي الاخبار بقيام الايمان
في الحال كان تركه اي ترك الاستثنا ابعد عن التهمة
بعدم الجزم بالايمان في الحال الذي هو كفر فكان تركه
واجبا لذلك ولما كان هذا انما يمشي عند اطلاق اللفظ
دون قصد الى ايمان الموافاة المقتضي للتبرك بالمشية

خوفا من سوء الخاتمة مع الجزم في الحال اما من علم
قصده بغير ابن طاهر فلا وجه لمنعه اشار الى الجواب
عن هذا القول واما من علم قصده اياه للموافاة وانما
استثنى تبركا خوفا من سوء الخاتمة فربما تعتاد النفس
اى تعتاد نفسه بالاستثناء المذكور التردد في الايمان
في الحال لكثرة اشعارها اى اشعار النفس بواسطة
كلمة الاستثناء ترددها اى النفس في ثبوت الايمان
واستمراره وهذه اى كثرة اشعار النفس بالتردد في
ثبوت الايمان واستمراره مفسدة اذ قد يجر الى وجوده
اى التردد في الثبوت والاستمرار اخر الحياة الاعتياد
فاعل يجر اى بواسطة التردد خصوصا والشيطان يشتغل
اى مشتغل بجر نفسه اليك اى بسببك ساع في هلاكك
يا ابن ادم اشتغل برسوالك فيجب حينئذ تركه اى
الاستثناء المؤدي الى هذه المفسدة وان تبين بان
اشعار اللفظ لنفسه انما هو باعتبار التعليق وهو
خلاف المفروض اذ الغرض قصد التبرك لاجل ابهامه
الموافاة خوفا من سوء الخاتمة وبالله التوفيق المسئلة
الرابعة الايمان باق حكما مع النوم ومع الغفلة ومع الغشية
اى الاغماء ومع الموت وان كان كل منها اى من هذه الحالات
الاربع يضاد التصديق مطلقا حقيقة فيضاد الايمان
لانه تصديق خاص ويضاد المعرفة كذلك وهذا بالنظر
الى تفسير الايمان بالمعرفة ولكن الشرع حكم ببقاء حكمهما
اى التصديق والمعرفة الى ان يقصد صاحب التصديق
والمعرفة الى ابطالهما باكتساب ما اى باكتساب امر حكم
الشرع بمنافاته لهما على ما عرفته فيما سبق فيرتفع بهذا

الاكتساب

الاكتساب ذلك الحكم الذي حكم الشرع ببقائه خلافا
للمعتزلة في قولهم ان النوم والموت يضادان المعرفة
اي فلا يوصف النائم ولا الميت بانه مؤمن وفي عبارة المتن
هنا نظر من وجهين احدهما ان جعل خلاف المعتزلة
في ان النوم والموت يضادان المعرفة وقد تقدم عن غيرهم
وهم اهل السنة مثل ذلك فلا يتحصل من كلامه ما هو محل
خلاف الثاني انما اقتضاه كلامه من ان المعتزلة قائلون
بسلب الايمان وعبارة المواقف عنهم انهم قالوا لو كان
الايمان هو التصديق لكان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا
كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف
الاجماع ثم ذكر في المواقف جواب اهل السنة عن ذلك
بقوله قلنا المؤمن من امن في الحال او في الماضي
لانه حقيقة فيه بل لان الشرع يعطيه الحكمي حكم المحقق
والا اى وان لم يكن الامر كما ذكرناه ورد عليهم اي على المعتزلة
مثله في الاعمال اى لانها عندهم من الايمان والنائم
والغافل ليسا في الاعمال المعتبرة في الايمان فلا يكونان
مومنين ولا يتخلص لهم الا بان الحكمي كالمحقق انتهى
وقد استدل المص بقياس وصف الايمان على وصف
النبوة فقال واذا قلنا ان النبوة من الانباء والنبي
بهمز ودونه معناه المخبر عن الله تعالى وهو يريدون
الهمز مخفف من المهموز بقلب الهمزة والادغام فلا شك
انه اى النبي ليس منبئا حال النوم ولا مبلغا في حالة
السكوت والموت مع ان الحكم له بالنبوة باق الى الابد
وان لم يبلغ عن الله تعالى الا مرة واحدة ولا يرتاب
في ذلك من له ادنى مسكة وايضا الاتفاق واقع على ان

الثاني أن ما وفي نسخة أخرى أما إن اقتضاه كلامه من أن المعتزلة قائلون بسلب الإيمان عن النائم والميت مخالف لما في المواقف وشرحه عنهم وهو أنهم إنما أوردوا ذلك إلزاماً لمن قال إن الإيمان هو التصديق فقط مع دعواهم الإجماع على وصف النائم ونحوه بالإيمان وعبارة المواقف صح كتبه فني عفي عنه

حكم النكاح وحكم سائر العقود بان يعد فيها الايجاب
والقبول الذى هو سبب العقد لحاجة الناس الى ذلك
والحاجة فيما نحن فيه من الايمان اليه اى الى بقاء الحكم
الشرعى اى اكد ان عصمة الدم والمال منوط به واما ان كانت
النبوة به وبهمزة ماخوذة من النبوة بفتح النون وسكون
الموحدة بمعنى الرفعة ليكون معناها مرتبة من مراتب القرب المحفو
وهو قرب المنزلة عند الله تعالى خاصة نعت ثان وجملة يقترن
بها فى موضع النعت الثالث اى موصوفة بانه يقترن بها ايجاب
التبليغ عن الله تعالى من اوحى اليه بذلك اى بان يبلغ عن الله
اجلالا مفعول لاجله متعلق بايجاب التبليغ والمعنى ان
ايجاب التبليغ للاجلال لمن حمله الله تعالى ذلك التبليغ وكلفه
القيام باعبائه وهى اى النبوة بهذا المعنى بعينها باقية ابدا
وصفا للروح اذ الروح لا تفنى بفناء البدن والله اعلم قال
المص رحمه الله ولنختم الكتاب بايضاح عقيدة اهل السنة
والجماعة بان نذكرها اجمالا لما تقدم تفصيل معظمها فان فى ذكر
الجمل بايجاز بعد ذكر التفاصيل جمعا للمتفرق وما يحصل به
مزيد ايضاح للمقصود بواسطة قرب استحضاره وهى اى
عقيدة اهل السنة انه اى الرب تعالى واحد بمعنى انه يستحيل
عليه قبول الانقسام وانه لا يشبهه ولا يشتبه به فى ذاته ولا
فى صفة ولا فى فعل لا شريك له فى الالوهية وفى استحقاق
العبادة منفرد بخلق الذوات وصفاتها وخلق افعالها
فلا خالق سواه سبحانه ومنفرد بالقدم بذاته وصفاته
الذاتية فلا ابتداء لوجوده ولا قديم بذاته ولا بصفة سواه
سبحانه وكذا صفاته الفعلية فهى قديمة عند الحنفية من عهد
الامام ابى منصور على ما مر لكونه خالقا ورازقا فهو خالق

قبل وجود المخلوقين رازق قبل وجود المرزوقين اى ان هذا
الوصف ثابت له فى الازل والاشعرية ترده واذلك الى صفة
القدرة على ما سبق فى محله وصفاته الذاتية هى الحياة
والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام قد
ساقها المص مع تفصيل لافعاله وصفات ذاته وهو مبتدا
خبره قوله حياته وما عطف عليها اى هى حياته وعلمه الى
اخرها والحياة صفة تقتضى صحة العلم لموصوفها وحياته
تعالى بلا روح حالة فيه تعالى فلا تشبه حياة المخلوق وعلمه
تعالى وهو صفة بها امتياز الاشياء بلا ارتسام لصورها فى
قلب ولا دماغ لتعاليه سبحانه على التاثر بارتسام الصور
وعن القلب والدماغ وعلمه تعالى متعلق بكل جزئى كان
اى وجد فى الخارج او هو كائن قبل كونه اى وجوده الخارجى
من حركة كل شعرة ونحوها كالذرة والهباء وسكونها بيان للجزئيات
التى هى متعلق العلم عند اهل السنة بعلم واحد لان
كلا من صفاته تعالى لا تكثر فيه وانما التكثر فى التعلقات
والمتعلقات لم يتجدد له سبحانه علم بحسب تجدد المعلومات
كعلوم المخلوقين وقدرته بالرفع عطفا على حياته ايضا
على كل الممكنات وارادته وقد سبق تعريفها ارادة واحدة
قائمة بذاته لكل الكائنات لم يتجدد له ارادة بتجدد
المرادات فالطاعات بارادته ومحبته ورضاه وامره وكل
من المحبة والرضى وهما بمعنى اخص من الارادة والمشيئة
وهما بمعنى اذ كل من الرضى والمحبة هو الارادة من غير اعتراض
والامر كلام نفسى والمعاصى بارادته تعالى لا بمحبته ورضاه
وامره قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر قل ان الله لا يامر
بالفحشاء والله لا يحب الفساد والكل اى كل الكائنات

من الطاعات والمعاصي وغيرهما بقضائه وقدره تعالى
بلا جبر منه ولا الجاء في الافعال التكليفية والقضاء عند
الاشعرية كما قدمناه عن شرح المواقف هو ارادته الازلية
المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره تعالى
ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها
وافعالها او كما هو في المنتزع القشيري وقررناه ان
معنى قضائه تعالى علمه ازلا بالاشياء على ما هي عليه ومعنى
قدره ايجاده اياها على ما يطابق العلم وسمعه بالرفع
عطفا ايضا على حياته بلا اصماخ لكل خفي كوقع ارجل النملة
على الاجسام اللينة وكلام النفس فانه تعالى يسمع كلامها
وبصره بالرفع عطفا كما مر بلا احداقه تقدسها تعالى رب
العالمين عن ذلك اي عن الصماخ والحدقة ونحوهما من صفات
المخلوقين بكل موجود متعلق بقوله وبصره فهو متعلق بكل
موجود قديم او حادث جليلا او دقيق كارجل النملة السودا
على الصخرة السودا في الليلة الظلما ولخفايا السرائر
متكلم بالرفع خبر ثالث لان اي انه تعالى واحد منفرد بما
ذكر متكلم ويصح كونه خبر مبتدا محذوف اي هو متكلم بكلام
قايم بنفسه ازلا وابدا ينافي الافة والسكوت والمراد ان
كلامه تعالى منزه عما يعتري الكلام النفسي الذي هو صفة
للمخلوق من الافة المسماة بالخرس الباطني وهو عدم اقتدا ره
على ادارة الكلام في النفس ومن السكوت الباطني الذي
الذي هو ترك الادارة مع القدرة عليها ليس بصوت ولا
حرف لان الحروف والاصوات اعراض حادثة وهو سبحانه
لا تقوم الحوادث به لانه لو جاز قيام الحوادث به لزم
عدم خلوه عن الحادث لان ما صح قبوله لذلك الحادث بضده

الحادث

الحادث لزم والرويفا بالبينة هو فلا يصح عليه حركة ولا سكون
لانهما من صفات الاجسام وهو تعالى منزه عن الجسمية كما مر
اول الكتاب ولا يحل تعالى في شي لا ذاته ولا صفاته اما ذاته
فلان الحلول هو الحصول في الحيز تبعا وقد مر اول الكتاب
تنزيهه تعالى عن التحيز ولان الحلول ينافي الوجوب الذاتي
لافتقار الحال الى المحل واما صفاته فلان الانتقال من صفات
الذات بل الاجسام ليست صفاته من قبيل الاعراض لان الاعرا ض
حادثة وهو تعالى منزه عن قيام الحوادث بذاته ولا عينه
ولا غيره اي وليست صفاته عين ذاته ولا غيره اما انها
ليست عين الذات فظاهر واما انها ليست غير الذات
فالمراد بالغير هنا ما ينفك احدهما عن الاخر فيوجد عند
عدمه احدث سبحانه العالم باختياره خلافا للفلاسفة في
قولهم بالايجاب الذاتي من غير غرض له تعالى في احداثه
وهو اي ذلك الغرض استكمال اي طلب حصول كمال زايد على
ما كان فبل احد انه لا يتعود له بايجاد ما يوجد ولا ما او جد ٥
من العالم اسم ولا صفة بل لم يزل سبحانه باسمائه وصفات ذاته
لا ضد له ولا مشابه في ذاته ولا في صفة ولا في فعل ولا حد له
سبحانه لا بمعنى المعرف المحتوي على اجزا الماهية ولا بمعنى النهاية
فعلى الاول عطف قوله ولا نهاية عطف على مباين وعلى الثاني
عطف تفسير وعلى ارادة المعنيين معا عطف خاص على عام
ولا صورة لان المعرف من صفات المركبات والنهاية والصورة
من صفات الاجسام وقد ثبت فيما مر انه تعالى واحد منزه عن
الجسمية وصفاتها مستحيل عليه سبحانه سمات النقص كالجهل
والكذب بل يستحيل عليه كل صفة لا كمال فيها ولا نقص لان كلا من
صفات الاله صفة كمال ليس بجوهر ولا عرض ولا في جهة ولا على

مكانا وقد مر تحقيق البحث فيه مع ادلته اول الكتاب لا يكون
في ملكوته تعالى الا ما يشاء من خير وشر ونفع وضر وربح وخسر
بل لا تنقع لمحة ناظر ولا فلتة خاطر الا بارادته تعالى لا يحتاج ج
سبحانه الى شيء بل هو الغني مطلقا فالفضل له والله الغني وانتم
الفقراء فكل موجود مفتقر اليه تعالى في وجوده وبقائه
وسائر ما يعده به وانه تعالى حكيم بالكلام وبما سبقه ما تسد
او حكيم بالكاف كما وصف به نفسه في كتابه العزيز متكررا
خلق ما خلق على وفق الحكمة تقتضي مصالح دنيوية او
دينية وامر بما امر على وفق الحكمة كذلك ونهى عما نهى
عنه كذلك عفو يمحو اثار العصيان ويكفره بالاحسان
غفور لكبائر من يشاء من امته مصرا على الكبائر خلافا
للمعتزلة واصل الغفر لغة الستر والمراد هنا ستره تعالى
ظهورها من العفو منه او بالغفران بشفاعة من يشاء تعالى
ان يشفع من نبي او ولي ولا يستطاعة بل بمحض تعالى
الا الكفر فاهله مخلدون في النار قال تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والمؤمنون يخلدون
في الجنة بعد دخولهم اياها ابدا من غير عذاب سبق
او في عاقبة امرهم اذا دخلوا النار بجرائمهم فانهم
يخرجون منها ويدخلون الجنة كما نطقت به الاحاديث
المتواترة المعنى ولا تفنيه اي لا تفنى الجنة والنار
كما نطق به الكتاب العزيز والسنة من الخلود في كل
منهما ابدا ولا يموت الحور العين عند الحنفية
بل هما ذاتا لان ممن استثنى الله بقوله تعالى الا من شاء
الله وهما اي الجنة والنار مخلوقتان الان كما مر دليله
ويراه المؤمنون في الجنة لا في جهة ولا باتصال مسافة

بين المرائي والمرئي كما هو في الاخيرة ان لا مثل له وانه تعالى ارسل
رسلا مبشرين ومنذرين اولهم ادم صلى الله عليه وسلم
لرسل الحنفية بعلمهم الشرائع واما ما في حديث الشفاعة
من قوله المصنف سعيهم لنوح عليه الصلاة والسلام انت اول
الرسل فالمراد الى قوم كفار كفروا بربهم اي الرسل عليهم تعالى
وخاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم الذي لا نبي بعده وانزل عطف
على ارسل كتبا على بعض انبيائه بين فيها امره ونهيه ووعده
ووعيده اخيرها نزولا القرآن الذي وكلها كلام الله وهو واحد
وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وبهذا
الاعتبار كان القرآن افضلها وهو لان الكلام النفسي المعنى الواحد
لا يتصور تفاضل وما ورد في تفضيل بعض السور والاي
معناه ان قراءته افضل لما انه انفع للمتعبدين للتأمل به او
لان ذكر الله ونحوه فيه اكثر والتعليم على كل احدها القرآن
الى انه ناسخ لما قبله وكتابته وناسخ لبعض احكامها وانه
تعالى يحيي الموتى فيبعثهم باجسامهم وانه لا يجب عليه
سبحانه شيء كما مر كل من الامرين مع دليله ويجب على المكلف
من خليقته محبته لا اختيارية المكتسبة بالنظر في انعامه
بالايجاد والامداد بالبقا والحواس وغيرها مما خلق لنفعهم
ويجب شكره على المكلفين من خليقته وان سؤال
الملكين وعذاب القبر والحساب والميزان والحوض
والصراط كلها حق كما مر مفصلا واشراط الساعة
من خروج الدجال ونزول عيسى بن مريم عليه الصلاة والسلام م
من السما وخروج يأجوج ومأجوج وخروج الدابة كما في
سورة النمل وفي جامع الترمذي عن ابي هريرة قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم تخرج الدابة ومعها خاتم

لعله عزف الغنا بكر
القين هو الغناء ولم
يرد في كتب اللغة بضمها
قال الزمخشري صفة
الدنيا البيتين وقوله
وانتهى لا لعله وابتهالا
بالباء لا بالنون اه
كتبه محمد فتحي عفي عنه
بمنه وكرم

سليمان وعصا موسى فتجلو وجه المؤمن ويحطم انف الكافر
الحديث وطلوع الشمس من مغربها كل منها حق وردت به
النصوص الصحيحة الصريحة وان الخليفة الحق بعد نبينا
محمد صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والتفضيل
بينهم على هذا الترتيب كما مر ذلك كله موضحا في محله والله
سبحانه وتعالى اعلم سبحانه بالغيب سبحانه نسئاله من عظيم
جوده وكبير منه اي جوده العظيم وانعامه الكبير وفضله
الذي بنوما نا على نقين ذلك كله انه سبحانه ذو الفضل
العظيم العصه والطوله العميم وهو سبحانه حسبنا اي محسبنا
وكافينا وهو سبحانه نعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا
بالله العلي العظيم وصلى الله على
سيدنا محمد النبي الامي
وعلى آله وصحبه
وسلم
م